PLUTARCO

# OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XII

TRATADOS ANTIEPICÚREOS

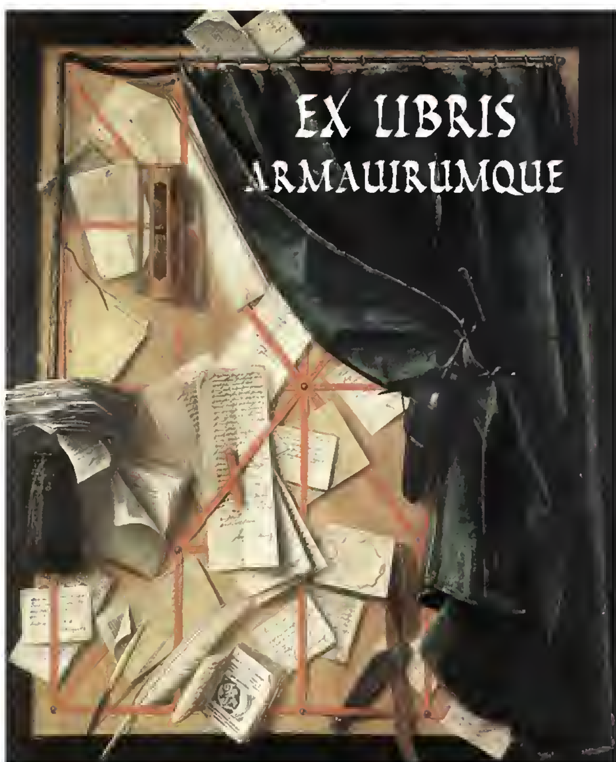
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 323



Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Carlos García Gual.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 21076-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2714-1. Tomo XII.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

# INTRODUCCIÓN

## 1. *Plutarco y el epicureísmo*

En la historia de la recepción de la filosofía epicúrea, Plutarco ha jugado un papel ciertamente paradójico. Por un lado, desde el siglo XV, en que se recuperan textos fundamentales para la comprensión del epicureísmo como el poema *De rerum natura* de Lucrecio, la biografía de Diógenes Laercio o los escritos filosóficos de Cicerón, pero sobre todo desde el XVII, con la obra de Pierre Gassendi, que inaugura una nueva etapa de los estudios epicúreos[1], Plutarco se convierte en una verdadera mina de la que los estudiosos van extrayendo paulatinamente numerosas citas, referencias, alusiones y pasajes paralelos que ayudan a entender y profundizar en el pensamiento de Epicuro[2]. Por otro lado, sin embargo, el propio Plutarco, por más que recoja algunos aspectos de la habitual polémica antiepicúrea de la Antigüedad en su condena de Epicuro, a quien acusa principalmente de falta de fe

[1] *Vid.* E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, págs. 217-231, y C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, págs. 252 ss.

[2] Cf. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, pág. LXIV: «Praeter sectatores et Laertium testimonia de Epicuro magis locupletia et copiosa non sunt quam M. Tulli Ciceronis et Plutarchi».

en la providencia divina, de irreligiosidad y de inmoralidad, contribuyó en buena medida a la formación y difusión de las acusaciones que desde finales de la Antigüedad y durante todo el Medioevo fueron tradicionalmente dirigidas contra Epicuro, desde Clemente de Alejandría, que repite las mismas acusaciones de Plutarco, cuya obra conocía bien (aunque nunca lo cite como fuente)[3], hasta Teodoro Metoquita, quien a comienzos del siglo XIV se adhiere plenamente y de forma explícita a la condena del Queronense[4].

En general, Plutarco, como buen platónico que era, estaba obligado a oponerse con fuerza al materialismo de la doctrina epicúrea, que encuentra en la materia y el azar las claves para una interpretación coherente y totalizadora del universo, enarbolando un idealismo dualista y finalista para

---

[3] Cf. K. ZIEGLER, *Plutarco,* ed. italiana [trad. por M.ª R. ZANCAN RINALDINI], del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949), Brescia, 1965, pág. 374. Para CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 1, 2; 50, 6; 52, 4, etc., los epicúreos son unos ateos inmorales que suprimen la providencia divina y divinizan el placer. Sobre la presencia del epicureísmo en la obra de Clemente, *vid.* A. DESSI, «Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni», *Athenaeum* 60 (1982), 402-435.

[4] En su ensayo «Sobre Plutarco» (cap. 71 de su *Miscellanea philosophica et historica,* págs. 463-481 en la edición de M. C. G. MÜLLER-M. T. KIESSLING, Leipzig, 1821), algunas de cuyas páginas, en especial las dedicadas a la crítica plutarquea del epicureísmo (págs. 468-471), parecen reflejar una lectura directa de la obra de Plutarco, y en concreto del tratado *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* que el Metoquita conoció probablemente a través de la edición planudea de 1296, sobre la que hablaremos más adelante: *vid.* L. TARTAGLIA, «Il *Saggio su Plutarco* di Teodoro Metochita», en Ταλαρίσκος. *Studia Graeca A. Garzya sexagenario a discipulis oblata,* Nápoles, 1987, págs. 339-362, y F. J. ORTOLÁ SALAS, «Plutarco, educador de bizantinos: de Agatías Escolástico a Teodoro Metoquita», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998),* Madrid, 1999, págs. 349-357, en pág. 355.

el cual el alma, de esencia divina, es infinitamente superior a la materia. No es de extrañar, por tanto, la frecuente expresión de los sentimientos antiepicúreos del Queronense en bastantes de sus obras (principalmente en sus escritos polémicos contra esta escuela, sobre los que hablaremos en seguida, pero también en muchos otros tratados de los *Moralia* y en algunas de sus *Vidas)*[5], y por consiguiente la conservación en ellas de numerosas referencias a las doctrinas y escritos del propio Epicuro y de varios de sus seguidores.

Como es sabido, el epicureísmo era una filosofía plenamente vigente en la época de Plutarco: los propios tratados antiepicúreos de éste, así como otras refutaciones escritas contemporáneamente, por ejemplo la de Epicteto, son buena prueba de la continuidad y vitalidad de la escuela entre finales del siglo I y comienzos del II[6]. Testimonio de ello son también los diversos amigos epicúreos que tuvo Plutarco[7], mencionados en distintos lugares de los *Moralia* y tratados en general con corrección y a veces incluso con cierta simpatía: Boeto, amigo de los días de estudiante de Plutarco

[5] Una relación completa y detallada de todas las obras en las que Plutarco ataca al epicureísmo puede verse en J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986.

[6] Cf. J. FERGUSON, «Epicureanism under the Roman Empire», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* [*ANRW*] II 36.4 (1990), 2257-2327, y J.-M. ANDRÉ, «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire», *ANRW* II 36.1 (1987), 5-77, esp. págs. 44-46. Este último autor llega a sugerir, aunque con muchas reservas, que Plutarco pudo tener algo que ver con la crisis del epicureísmo ateniense a comienzos del principado de Adriano, «cuando el Jardín de Atenas (de cuya vitalidad dan buena prueba Marcial y Juvenal) atraviesa una crisis de vocaciones científicas que hacen difícil la elección de un escolarca».

[7] En general, sobre los amigos de Plutarco remitimos a B. PUECH, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II 33.6 (1992), 4831-4893, y en especial, por lo que respecta a los epicúreos, a BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 19-52.

convertido luego al epicureísmo[8]; Jenocles de Delfos, «seguidor de las doctrinas de Epicuro» y viejo amigo del Queronense[9]; Alejandro «el epicúreo», calificado por Plutarco de «encantador y bastante erudito»[10]; Zópiro, un médico «completamente familiarizado con los escritos de Epicuro»[11]. Plutarco, pues, a pesar de su rechazo de la doctrina epicúrea, mantuvo buenas relaciones con miembros contemporáneos de la escuela y, aunque ocasionalmente muestre cierta antipatía hacia algunos epicúreos[12], en general se muestra amistoso y cortés con la mayoría de los que aparecen en sus obras; nuestro autor, en suma, supo bien «distinguir entre los dogmas y los hombres»[13].

No es aventurado suponer que la amistad de estas personas permitiría a Plutarco tener un conocimiento de primera mano del epicureísmo; de hecho, Epicuro es, tras Platón, Aristóteles y Crisipo, el filósofo que recibe mayor atención en la obra de Plutarco. De lo que no cabe duda, empero, es de que Plutarco conocía bien los escritos epicúreos (algunos

---

[8] Cf. *Pyth. or.* 5 (*Mor.* 396E); en *Quaest. conv.* V 1, 1 (*Mor.* 673C) se le llama «el epicúreo». Advertimos desde ahora que para citar las obras de Plutarco usamos las abreviaturas propuestas por A. Pérez Jiménez en su «Introducción general» a *Plutarco. Vidas paralelas I*, Madrid, 1985 (BCG 77), págs. 127-131; de los *Moralia*, en concreto, damos siempre la cita completa: título del tratado, capítulo y, entre paréntesis, número de página en la edición de Stephanus de 1599.

[9] *Quaest. conv.* II 2, 1 (*Mor.* 635A-C).

[10] Cf. *Quaest. conv.* II 3, 1-2 (*Mor.* 635E-636A); se trata probablemente del mismo Alejandro a quien Plutarco dedicó su tratado *De Herodoti malignitate*.

[11] Cf. *Quaest. conv.* III 6, 1-2 (*Mor.* 653C-654B), donde Zópiro explica con detalle los argumentos del *Simposio* de Epicuro sobre el momento más conveniente para mantener relaciones sexuales.

[12] Así ocurre con el anónimo epicúreo que aparece en *Ser. num. vind.* 1 (*Mor.* 548 C), o con el Heraclides de *Suav. viv. Epic.* 2 (*Mor.* 1086E).

[13] Boulogne, *op. cit.*, pág. 464.

de ellos los tendría en su pequeña biblioteca de Queronea, aunque habría tenido bastantes oportunidades de consultarlos en sus estancias en Atenas, Alejandría y Roma) e incluso los utilizaba directamente, como demuestran sus numerosas citas y referencias a ellos[14]. En efecto, a través de la obra de Plutarco, especialmente de sus escritos antiepicúreos, nos han llegado más de un centenar de fragmentos textuales de Epicuro y de algunos de sus discípulos, particularmente Metrodoro y Colotes, aparte de otros muchos pasajes en los que el Queronense se refiere indirectamente a las doctrinas de Epicuro o reflexiona sobre ellas[15].

Aunque en el seno de la Academia y también de la Estoa se habían producido diversos tratados polémicos contra los epicúreos que Plutarco debía de conocer y que pudo haber utilizado en sus escritos, no fueron éstos (con frecuencia simples panfletos) la fuente principal de su conocimiento del epicureísmo. Ya Ziegler estableció que Plutarco leyó sin duda las fuentes epicúreas originales, aunque pudiera haberse servido de tratados polémicos de académicos como Clitómaco de Cartago, según sugirió Usener[16]; a similares conclusiones han llegado Hershbell y Boulogne, si bien este último insiste en no desdeñar totalmente la tradición

[14] Cf. Boulogne, *op. cit.*, págs. 456-458, y J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383, en págs. 3356 y 3360.

[15] Un buen número de esos fragmentos pueden ser asignados con razonable certeza a obras específicas *(Cartas, Máximas capitales, Casos dudosos, Sobre el criterio o Canon, Sobre la naturaleza, Simposio,* etc.), aunque hay también muchas otras citas o paráfrasis de escritos de Epicuro cuyas fuentes no pueden determinarse con precisión: Cf. Hershbell, *op. cit.*, págs. 3357-3360.

[16] Ziegler, *op. cit.*, pág. 161. La sugerencia de Usener, *op. cit.*, pág. LXIV, choca, sin embargo, con el hecho de que en ningún lugar de la obra de Plutarco aparece referencia alguna a Clitómaco.

polémica, pues, a pesar de que es innegable un conocimiento directo de los escritos y pensamiento epicúreos por parte de Plutarco, su actitud hacia el epicureísmo habría venido dictada, según este autor, por «una doble tradición: la de las prácticas polémicas habituales de la época, y la de la polémica antiepicúrea propiamente dicha»[17].

Este conocimiento, incluso familiaridad de Plutarco con los escritos epicúreos está en relación directa con una importante cuestión: la de su mayor o menor fidelidad u objetividad al citar las obras de Epicuro y sus seguidores o exponer sus ideas. Obviamente, aquí debe tenerse muy en cuenta la propia naturaleza polémica de los escritos antiepicúreos de Plutarco, pero esto no debe llevarnos necesariamente a concluir que Plutarco citara mal de forma deliberada o que incluso llegara a falsear los escritos de sus oponentes. De hecho, el propio Plutarco acusa al epicúreo Colotes de mutilar y descontextualizar las citas e ideas de los filósofos que critica[18], por lo que no parece que quisiera exponerse de buena gana a similares acusaciones. Es cierto, como ha estudiado Hershbell[19], que Plutarco tiende a abreviar y adaptar pasajes de Epicuro, pero cuando podemos comparar sus citas con otras que encontramos en otros autores antiguos, particularmente en Diógenes Laercio, por lo general parecen precisas y concordantes, si no en la forma sí en el fondo. No hay razón, por tanto, para dudar en principio de la honestidad intelectual de Plutarco a la hora de citar los escritos epicúreos: la afirmación de Bailey de que «Plutarco pone buen

---

[17] Hershbell, *op. cit.*, pág. 3360; Boulogne, *op. cit.*, pág. 463.
[18] *Col.* 3 (*Mor.* 1108D).
[19] Hershbell, *op. cit.*, págs. 3357-3361.

cuidado, siempre que le es posible, en citar las propias palabras de Epicuro», parece sustancialmente correcta[20].

Pero una cita fidedigna no garantiza una interpretación fiable. En este sentido, ya Ziegler llamaba la atención sobre la fiabilidad de Plutarco en sus exposiciones de la doctrina epicúrea, presentada a menudo de forma unilateral y claramente hostil[21]. Posteriormente, autores como Hershbell o Boulogne han puesto de relieve cómo la interpretación plutarquea de la filosofía epicúrea se muestra a veces poco consistente e incluso claramente tendenciosa. Así ocurre, por ejemplo, cuando ataca la teoría atomista por no explicar cómo cuerpos sin cualidades, como son los átomos epicúreos, pueden producir cualidades de todo tipo simplemente al juntarse[22], o cómo puede salir nada estable del constante movimiento y colisión de los átomos[23]. El primer problema, como apunta Hershbell, está mal planteado, pues una cosa son los átomos y otra distinta los objetos por ellos constituidos: para un epicúreo, en efecto, no hay inconsistencia en afirmar que un objeto puede tener cualidades que no tienen los átomos que lo conforman. Respecto a la segunda objeción, cabe resaltar que Plutarco, en su aparente incapacidad de comprender el concepto epicúreo de *periplokḗ*, pasa por alto la pequeñez de los átomos, su propia imperceptibilidad y la de sus movimientos. Además, aunque los argumentos utilizados por Plutarco —empleados ya en su mayoría por estoicos y académicos— son en general pertinentes y reve-

---

[20] C. BAILEY, *The Greeks Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, pág. 230 (citado por HERSHBELL, *op. cit.*, pág. 3368). No ocurre así, sin embargo, con las citas plutarqueas de Metrodoro, que a veces parecen menos dignas de crédito: cf. HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3368 s.

[21] ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 159 s.

[22] *Col.* 8 *(Mor.* 1111C).

[23] Cf. por ejemplo *Col.* 9 *(Mor.* 1111E) y 10 *(Mor.* 1112B-C).

ladores de un examen atento de los textos epicúreos, sin embargo están basados en última instancia en el apriorismo de juzgar inferior toda explicación cosmológica que no se apoye en la teoría platónico-aristotélica de los cuatro elementos *(stoicheîa)*[24]. Lo mismo sucede cuando critica Plutarco la psicología y gnoseología epicúreas sin profundizar en ellas, sino más bien recurriendo en demasiadas ocasiones al fácil expediente de las generalizaciones y simplificaciones a menudo abusivas[25], o cuando polemiza contra la ética epicúrea, y especialmente su teoría del placer, malinterpretando en diversas ocasiones —o sencillamente pasándolas por alto cuando le conviene— ideas centrales como la distinción entre placeres «cinéticos» y «catastemáticos» o la creencia epicúrea de que la ausencia de dolor es el sumo placer, ideas que Plutarco sin duda conocía[26].

En suma, una cosa son las citas epicúreas que aparecen en Plutarco, por lo general fidedignas, y otra bien distinta la interpretación plutarquea de la doctrina epicúrea. En efecto, nuestro autor procura citar bien las palabras epicúreas, pero sólo las que le interesan para sustentar mejor sus críticas, y además las interpreta a menudo *pro domo sua*. Plutarco, como afirma Hershbell benévolamente, «no siempre es exacto en sus discusiones»[27].

---

[24] Sobre la crítica de Plutarco a la teoría atomista epicúrea, *vid.* Hershbell, *op. cit.*, págs. 3370 s. y 3374-3376, y especialmente la detallada exposición de Boulogne, *op. cit.*, págs. 560-611.

[25] Cf. *Col.* 20-21 *(Mor.* 1118C-1119C), 25 (1121A-E) o 28 (1123B-1124B), entre otros pasajes, y véanse Hershbell, *op. cit.*, págs. 3371 s., y especialmente Boulogne, *op. cit.*, págs. 513-559 y 644-655.

[26] Cf. especialmente *Suav. viv. Epic.* 3-6 *(Mor.* 1087D-1091A), y véanse Hershbell, *op. cit.*, págs. 3372 s., y Boulogne, *op. cit.*, págs. 679-686.

[27] Hershbell, *op. cit.*, pág. 3372.

## 2. *Los escritos antiepicúreos de Plutarco*

El llamado *Catálogo de Lamprias*[28], redactado entre los siglos III y IV, recoge diez títulos de obras escritas por Plutarco contra Epicuro y sus seguidores, de las que sólo se nos han conservado las tres que componen el presente volumen: *Contra Colotes* (núm. 81; abreviado *Col.), Sobre la imposiblilidad de vivir placenteramente según Epicuro* (núm. 82; abrev. *Suav. viv. Epic.)* y *De si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»* (núm. 178; abrev. *Lat. viv.)*. Los títulos y números de las restantes son: *Contra la doctrina de Epicuro acerca de los dioses* (núm. 80), *Sobre las contradicciones epicúreas* (núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra Epicuro* (núm. 133), *Que los epicúreos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 143), *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos* (núm. 148), *Sobre la superstición contra Epicuro* (núm. 155)[29], y *Sobre las formas de vida contra Epicuro* (núm. 159). Algunos tratados contra los estoicos presentan títulos similares a las obras antiepicúreas: *Sobre las contradicciones de los estoicos* (núm. 76; cf. núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra los estoicos* (núm. 154; cf. núm. 133), *Que los estoicos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 79; cf. núm. 143). Esta similitud, que se registra también en el número de obras antiestoicas recogidas en el *Catálogo de Lamprias* (9) y en el de las que se nos han conservado (3), ha llevado a los estudiosos a supo-

---

[28] Se trata del inventario (ciertamente descuidado e incompleto) de obras de Plutarco conservadas en una biblioteca: *vid.* M. Treu, *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarch-Schriften,* Waldenburg, 1873, y Ziegler, *op. cit.*, págs. 79-85.

[29] B. Zucchelli, a cuyo cuidado estuvo la edición italiana del *Plutarco* de Ziegler, veía en la segunda parte de este título un añadido que debía eliminarse: *vid.* Ziegler, *op. cit.*, pág. 82.

ner en Plutarco la intención de combatir de forma paralela las doctrinas de las dos escuelas filosóficas rivales más importantes, así como a pensar que las seis obras supervivientes, tres antiepicúreas y tres antiestoicas, estarían estrechamente ligadas entre sí y constituirían, cada grupo por su parte, una especie de trilogía ideal[30]. Pero es dudoso que esto fuera así, pues, entre otras cosas, la tradición manuscrita de los tratados antiepicúreos conservados no es unitaria; antes al contrario, los tres han seguido suertes dispares en su transmisión, lo que confirma que no eran considerados como una trilogía y como tal conservados[31].

En efecto, los códices más antiguos, de entre los siglos x y xi, sólo incluyen una obra, *Lat. viv. (Vaticanus Urbin. gr.* 97 [U], el más antiguo de todos, datado hacia la mitad del siglo x; *Heidelbergensis Palatinus gr.* 283 [H], también del siglo x, aunque algo posterior al anterior; *Laurentianus* 69, 13 [L], códice rescripto de la segunda mitad del siglo xi; y *Parisinus gr.* 1955 [C], de la misma época que el anterior, del que es copia), o bien *Suav. viv. Epic. (Marcianus gr.* 250 [X], de la segunda mitad del siglo x). En el último decenio del siglo xiii tenemos las primeras ediciones planudeas, que ya incluyen ambos tratados seguidos, primero *Suav. viv.*

---

[30] Cf. Ziegler, *op. cit.*, pág. 155: «Ciertamente no es casual que también de los escritos antiepicúreos nos hayan llegado tres [...]; debemos reconocer más bien en ello la mano de un seleccionador, el cual, en un cierto momento, debió escoger las dos trilogías de escritos polémicos, que de ese modo han llegado hasta nosotros».

[31] Véanse al respecto las consideraciones de I. Gallo en su introducción a *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Nápoles, 2000, págs. 7 s. y 23. Tampoco los tratados antiestoicos fueron sentidos como una trilogía, pues, además de que una parte de la transmisión se realizó por separado (especialmente *Stoic. rep.)*, cuando se transmitieron juntos siempre se hizo sin unirlos uno a continuación del otro, hasta la edición canónica de Stephanus (1572).

*Epic.*, con el n.º 43, y a continuación *Lat. viv.*, con el n.º 44: nos referimos al *Ambrosianus gr.* 859 (C 126 *inf.*) (α), copiado poco antes de 1296, a partir de distintos modelos, por un grupo de escribas que se iban alternando a las órdenes de Planudes, y al *Parisinus gr.* 1671 (A), terminado de copiar el 11 de julio de 1296, que contiene lo mismo que el anterior (69 tratados de *Moralia*) más las *Vidas*. No será hasta el tercer cuarto del siglo XIV que aparecerá un códice con toda la obra de Plutarco tal y como la conocemos en la actualidad: se trata del magnífico *Parisinus gr.* 1672 (E), en el que confluyen las anteriores ediciones planudeas y nueve tratados más de *Moralia* (numerados del 70 al 78), descubiertos e incluidos aquí, tras los 69 recogidos anteriormente, por Planudes o sus continuadores[32]; entre esos tratados se encuentra *Col.*, con el n.º 73, por lo que son 29 los que lo separan de *Suav. viv. Epic.* y *Lat. viv.* De este códice, o más bien de su modelo, procede el *Parisinus gr.* 1675 (B), datado en torno al año 1430, que contiene también los escritos antiepicúreos en el mismo orden que E aunque separados esta vez por 13 tratados. No obstante, entre los siglos XIV y XV encontramos diversos códices que parecen seguir otra vía de transmisión, pues, aparte de no incluir *Col.*, presentan los otros dos tratados en orden inverso al de la otra rama de la tradición manuscrita (así ocurre en el *Vaticanus gr.* 1676 [n], de mediados del XIV) y además no seguidos, sino separados por algún o algunos otros tratados (como vemos en otros tres códices, todos del siglo XV: el *Vat. Palatinus gr.* 170 [g]: siete tratados entre *Lat. viv.* y *Suav. viv. Epic.*; el

[32] Véase al respecto el artículo de M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *Annali della Scuola Normale di Pisa* 6 (1976), 453-485.

*Lond. Harleianus* 5692 [c]: dos tratados, y el *Laurentianus gr.* 56, 2 [d]: un tratado)[33].

En resumen, es constatable una cierta simetría entre los tratados antiepicúreos y los antiestoicos de Plutarco recogidos en el *Catálogo de Lamprias,* y no podemos descartar que en principio se tomaran tres tratados de cada grupo conscientemente (aunque tampoco en el *Catálogo de Lamprias* aparecen juntos), pero lo cierto es que luego la gente que los leía y los copiaba no los consideró una trilogía, pues no sintió la necesidad de ponerlos uno a continuación del otro hasta muchísimo tiempo después. No hubo, pues, una trilogía antiepicúrea unitariamente transmitida.

Por lo que se refiere al público al que iban dirigidos estos tratados, actualmente hay consenso general entre los estudiosos respecto a que los escritos antiepicúreos de Plutarco (al igual que los antiestoicos, incluidos también por Ziegler entre los escritos científicos de filosofía) estarían pensados para ser leídos sobre todo en la escuela de Plutarco y en otras similares[34]. Donini ha sugerido recientemente que la mayor dificultad de comentarios como el *De animae pro-*

---

[33] Para recopilar esta información hemos utilizado fundamentalmente el *Inventario de los manuscritos griegos de Plutarco* del profesor R. Caballero, a quien agradecemos su gentileza al proporcionarnos una copia del trabajo, aún inédito, y su paciente amabilidad aportando datos, aclarando dudas y comentando ideas.

[34] No obstante, C. Santaniello, «Rapporti fra generi letterari e pubblico nel *corpus* plutarcheo», en I. Gallo-C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco,* Nápoles, 2000, págs. 271-286, ha subrayado (en págs. 283 s.) el problema que plantea al respecto la dedicatoria de *Col.* (sobre la que hablaremos con más detalle en la introducción particular a este tratado) al procónsul de Acaya L. Herennio Saturnino, quien, a lo que sabemos, no era íntimo de Plutarco ni tenía ninguna relación con su escuela (aunque sí, por su posición e influencia, con otros poderosos personajes romanos amigos de Plutarco, como Sosio Seneción).

*creatione in Timaeo* o las *Platonicae quaestiones* frente a tratados como *Col.* o *De virtute morali* (que Ziegler incluía entre los tratados filosófico-populares de argumento ético) reflejaría que estaban destinados a dos tipos de público distintos por su grado de preparación[35]; es una hipótesis plausible, pero, como apunta Santaniello[36], también para algunos tratados, entre ellos los de polémica antiepicúrea y antiestoica, se puede pensar en un público de nivel cultural no inferior, o no mucho, al de la literatura exegética. En todo caso, superada ya la errónea distinción de Ziegler entre escritos científicos y populares, podemos afirmar, con Gallo, que los tratados antiepicúreos de Plutarco, al igual que el resto de sus escritos filosóficos, estaban «reservados a una *élite,* en muchos casos no de una escuela, sino de una larga categoría de personas, pero siempre *pepaideuménoi*»[37].

Volviendo al terreno de la transmisión textual, merece la pena señalar finalmente que *Lat. viv.* tiene poco en común, por lo que se refiere a aspectos formales y de contenido, con los otros dos tratados antiepicúreos[38], como tendremos ocasión de comprobar luego en las introducciones particulares a cada uno de ellos; sin embargo, han sido *Suav. viv. Epic.* y *Col.*, el primero continuación del segundo, como veremos, y ambos, atendiendo a la forma literaria, diálogos (aunque disten bien poco de los tratados filosóficos propiamente dichos de

---

35 P. Donini, «Il trattato filosofico in Plutarco», en Gallo-Moreschini (eds.), *op. cit.,* págs. 133-145.

36 Santaniello, *op. cit.,* pág. 283, n. 34.

37 I. Gallo, «Plutarco», en I. Lana-E. V. Maltese (dir.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina,* vol. III, Turín, 1998, págs. 31-50, en pág. 38.

38 Cf. Gallo, *Vivi nascosto...*, pág. 8.

Plutarco)[39], los tratados que más han estado desunidos durante las etapas de su transmisión. En efecto, ambas obras están bastante separadas en los dos códices, E y B, que las contienen completas, así como en la *editio princeps* de los *Moralia*[40]: en concreto las separan treinta ensayos en E, catorce en B y cuarenta y ocho en la Aldina. Según señalan los editores Einarson-De Lacy[41], el primero que las dispuso seguidas fue el jurista e historiador francés Arnoul Le Ferron (Ferronus) en su traducción latina (Lyon, 1555); pero, al no caer en la cuenta de que el comienzo de *Suav. viv. Epic.* se refiere a *Col.*[42], Ferronus mantuvo el orden de la edición que manejaba[43], limitándose a omitir los ensayos que las separaban. Esta ordenación fue asumida por el francés Robert Estienne (Stephanus) en su edición canónica de 1572[44], en la que estos ensayos aparecen respectivamente con los números 73 y 74 (y a continuación, con el n.º 75, *Lat. viv.*), y de esta edición pasó a todas las posteriores, a pesar de que a mediados del siglo XVII, es decir sólo unas décadas después, Pierre Gassendi había advertido ya la es-

[39] Sobre la distinción entre diálogos y tratados filosóficos en la obra de Plutarco véase DONINI, *op. cit.*, quien propone relacionar esa distinción con las dos diferentes tendencias o interpretaciones del platonismo, la escéptica y la dogmática, que encontramos en el propio Plutarco.

[40] Publicada en 1509 por las prensas venecianas de Aldo Manuzio, al cuidado de Demetrio Ducas en colaboración con Erasmo, y compuesta aparentemente a partir de un gemelo perdido del códice B.

[41] B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 3.

[42] Cf. *Suav. viv. Epic.* 1 (1086D).

[43] Probablemente la de Basilea de 1542, que era una simple reproducción de la Aldina.

[44] Los *Moralia* se suelen citar según los números de página de la reedición de 1599, que incluía la versión latina de Xylander.

trecha relación entre ambos tratados y la precedencia de *Col.*, al referirse a éste como «el primero de los dos libros contra Colotes» *(priore in Coloten libro)*[45].

Por tales razones, en el presente volumen hemos decidido invertir el orden habitual en que estos tratados plutarqueos, *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, suelen presentarse: somos conscientes, por supuesto, de que esta ruptura de la tradición ecdótica podrá ser criticada desde diversos ángulos, pero, en primer lugar, contamos con algunos precedentes que podemos invocar en nuestro apoyo, desde el propio *Catálogo de Lamprias* (que incluye *Suav. viv. Epic.* a continuación de *Col.)*, pasando por la traducción dieciochesca del abate Dominique Ricard[46], hasta el conocido *Plutarco* de Ziegler (que comienza con *Col.* su análisis de los escritos antiepicúreos de Plutarco y considera explícitamente *Suav. viv. Epic.* continuación de éste)[47], y, en segundo lugar, recordamos que es deber de todo filólogo acercarse lo más posible y restaurar de la manera más fidedigna los textos originales, y eso incluye también restablecer el orden que refleje la secuencia temporal en que esos textos fueron escritos.

## 3. *Ediciones y traducciones*

Para la presente traducción de los tratados antiepicúreos de Plutarco hemos seguido la edición de B. Einarson-Ph. H. de Lacy, *Plutarch's Moralia,* vol. XIV (Loeb Classical Library, 428), Cambridge, Mass.-Londres, 1967, aunque co-

[45] P. GASSENDI, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuri,* Lyon, 1649, pág. 116.

[46] *Œuvres morales de Plutarque,* 17 vols., París, 1783.

[47] ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 155-161 («[*Suav. viv. Epic.*] puede considerarse continuación del *adv. Col.*»: pág. 157).

tejándola en todo momento con la de M. Pohlenz-R. Westman, *Plutarchi Moralia,* vol. VI, fasc. 2 (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig, 1959². No obstante, en algunos pasajes discrepamos de la lectura de los primeros y preferimos la de los segundos o bien la de otros autores: a este respecto, remitimos al lector, además de a las notas textuales en cada una de las introducciones particulares a los tratados que componen este volumen, a las notas que en esos pasajes explican nuestra discrepancia y sus razones. Fuera de estas dos, no existe, por ahora, ninguna otra edición completa de los tratados antiepicúreos de Plutarco. A la espera de que aparezca el volumen correspondiente en la colección Budé (que, al parecer, aún no está asignado a ningún investigador), en el *Corpus Plutarchi Moralium,* que vienen publicando conjuntamente la Universidad de Salerno y el Istituto Universitario Orientale de Nápoles, ha aparecido recientemente la edición del *De latenter vivendo* a cargo de I. Gallo *(Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto,* Nápoles, 2000), y están en preparación las del *Contra Colotem* y *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* a cargo, respectivamente, de M. Bonazzi y A. Casanova.

De las obras plutarqueas que componen el presente volumen sólo conocemos dos comentarios modernos, ambos del mismo tratado: son los de K.-D. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu* Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: Kap. 1-8* (Beiträge zur klassischen Philologie, 124), Königstein, 1982[48], y F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum:*

[48] Estamos aún a la espera de que se publique la segunda parte de este comentario, cuya preparación se anunció ya en la revista *Ploutarchos* 2.2 (1986).

*Introd., trad. e commento*, Génova, 1993. Aunque no se trate de comentarios filológicos propiamente dichos, hay que citar aquí también los exhaustivos estudios de H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (Studien zur antiken Philosophie, 4), Amsterdam, 1974, y R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle* (Acta Philosophica Fennica, 7), Helsinki, 1955.

En cuanto a traducciones, hemos manejado especialmente la inglesa que acompaña a la citada edición de la Loeb Classical Library; para traducciones anteriores remitimos a las listas que cierran las introducciones a cada uno de los tratados antiepicúreos en esa edición (unas listas bastante completas pero en las que habría que incluir, al menos, la traducción francesa de Jacques Amyot, *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque,* París, 1587, tomo I, págs. 277-290 [*XLI. Que l'on ne sçauroit viure ioyeusement selon Epicurus*] y 291-292 [*XLII. Si ce mot commun est bien dit, Cache ta vie*]; tomo II, págs. 588-598 [*LXIX. Contre l'Epicurien Colotes*]). Con posterioridad a la traducción inglesa de Einarson-De Lacy han aparecido, que sepamos, dos traducciones completas de los tratados antiepicúreos: una al francés, editada, junto con los tratados antiestoicos, por Jean Salem *(Plutarque. Du stoïcisme et de l'épicurisme,* París, 1996; pero la autoría de Salem se limita a la introducción y a unas breves notas, pues se trata en realidad de la ya citada traducción del abate Ricard), y otra al griego moderno, dentro de la traducción de los *Ηθικά* de Plutarco publicada por la editorial Kaktos al cuidado de B. Mandilarás *(Ηθικά 28. Περί των κοινών εννοιών προς τους Στωικού, 'Oτι ουδέ ηδέως ζην έστιν κατ' Επίκορον*, y *Ηθικά 29. Προς Κωλώτην, Ει καλώς είρηται το λάθε βιώσας, Περί μου-*

*σικῆς*, Atenas, 1997)[49]. De tratados sueltos han aparecido también varias traducciones. Del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* hay ahora tres traducciones italianas: la de A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, certeramente anotada y con una buena introducción; la que acompaña al citado comentario de Albini, que también hemos tenido siempre a la vista tanto para la traducción como para las notas a este tratado; y la de F. Sircana, *Plutarco. Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro,* Como-Pavía, 1997, correcta pero con introducción breve —y algo desenfocada— y notas mínimas. Del *De latenter vivendo* existen también de tres traducciones recientes: una inglesa a cargo de D. A. Russell, incluida en su libro *Plutarch: Selected Essays and Dialogues,* Oxford, 1993, págs. 120-124; otra italiana, que acompaña a la citada edición de Gallo; y una tercera alemana a cargo de U. Berner- R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?,* Darmstadt, 2000, bilingüe y anotada, con amplias introducciones sobre el autor y la obra e interesantes ensayos interpretativos que facilitan la comprensión del tratado. Del *Contra Colotem,* en cambio, sólo conocemos la existencia (aunque no hemos podido consultarla) de la memoria de licenciatura inédita de D. Babut, redactada en 1951 y titulada «Le *Contre Colotès* de Plutarque. Traduction et commentaire», que R. Flacelière

[49] Para el año 2005 está prevista la aparición, en la «Bibliothèque de la Pléiade» del editor Gallimard, de un volumen consagrado a los *Épicuriens* en el que el profesor J. Boulogne, de la Universidad de Lille, ofrecerá su traducción de los textos antiepicúreos de Plutarco: *vid. Ploutarchos* 15.2 (1999). De reciente aparición es su libro *Plutarque dans le miroir d'Épicure* (Lille, 2003), que, aunque todavía no ha podido ser leído por el traductor del presente volumen, al menos queda incluido en la bibliografía.

reconoce haber usado con profusión en su artículo sobre «Plutarque et l'épicurisme» citado más adelante. Por lo que respecta, en fin, a traducciones castellanas, sólo tenemos noticia de una del tratado *De latenter vivendo,* debida a Diego Gracián y publicada en Salamanca en 1571 *(Morales de Plutarco,* fo. 238v-240: *Apologia contra Epicuro Philosopho porque dixo esta razon. Lathe biosas, a saber. Vive de tal manera, que ninguno te sienta aver vivido)*[50].

---

[50] Cf. J. Bergua Cavero, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII),* Zaragoza, 1995, págs. 162 s., y referencia completa en pág. 272.

# BIBLIOGRAFÍA

En cuanto a bibliografía secundaria, en el siguiente listado se recogen sólo aquellos trabajos que tratan específicamente sobre los tratados antiepicúreos de Plutarco o que estudian la relación entre éste y la doctrina epicúrea, tanto en general como sobre algún aspecto concreto. Por su relación directa con este tema, se incluyen también algunas referencias a la situación del epicureísmo en la época de Plutarco y su relación con otras escuelas, y particularmente a la figura del epicúreo Colotes. No es éste, sin embargo, el lugar adecuado para referirse con mayor detalle a la, por lo demás, extensísima bibliografía sobre Epicuro y su escuela[1]; nos limitaremos, pues, a señalar aquí: a) algunos estudios generales recientes, como los artículos de M. ERLER, «Epikur» y «Die Schule Epikurs», en H. FLASHAR (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie,* Basilea, 1994, págs. 29-202 y 203-380 (sobre Colotes: 235-240), respectivamente, y el de R. GOULET, «Épicure de Samos», en el *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. III, París, 2000, págs. 154-

[1] Cf., al respecto, la puesta al día bibliográfica, con amplios comentarios, que constituye la parte segunda del volumen colectivo *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante,* Nápoles, 1986, que puede completarse ahora acudiendo a los tres volúmenes de *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993),* Nápoles, 1996.

181 (aunque el libro de C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, sigue siendo de recomendable lectura); b) la edición al uso: G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turín, 1973, si bien conviene manejarla conjuntamente con la venerable edición de H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, todavía bastante útil; y c) la única traducción más o menos completa: la italiana de M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983[2].

F. Albini, «Osservazioni sul *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en G. D'Ippolito, I. Gallo (dir.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 65-69.

L. Alfinito, «Sull'epicureismo di Cassio in Plutarco, *Vita di Bruto*, 37», *Vichiana* 3 (1992), 227-236.

H. von Arnim, «Kolotes», *RE* XI 1 (1921), 1120-1122.

G. Arrighetti, «Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote», *Cronache Ercolanesi* IX (1979), 5-10.

A. Barigazzi, «Note al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Prometheus* 3 (1977), 255-266, y 4 (1978), 139-154.

—, «Plutarco e il dialogo 'drammatico'», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «L'amore: Plutarco contro Epicuro», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 89-108.

—, «Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il *De latenter vivendo*», *Prometheus* 16 (1990), 45-64 (reimpr., en versión revisada y corregida, en su libro *Studi su Plutarco*, Florencia, 1994, págs. 115-140).

U. Berner, «Plutarch und Epikur», en U. Berner-R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?*, Darmstadt, 2000, págs. 117-139.

[2] Existe una útil versión, también italiana, de los *Epicurea* de Usener, realizada por L. Massa Positano y publicada en Padua en 1969.

E. Bignone, «Studi plutarchei», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 14 (1916), 257-283.

—, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936 (2.ª ed., 1973).

J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, tesis doctoral (Universidad de París IV), París, 1986.

—, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Lille, 2003.

F. E. Brenk, «Cassius' «Epicurean» Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's *Broutos*», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 109-118.

A. Carlini, «Appunti di lettura», *Maia* 21 (1969), 273-279.

A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cronache Ercolanesi* 6 (1976), 61-67.

P. Cosenza, «Plutarco e la ragion di Stato. Osservazioni su alcuni particolari dei *Praecepta gerendae reipublicae* e del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Archivio della Ragion di Stato* 6 (1998), 125-128.

W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (reimpr. Ámsterdam, 1965).

P. de Lacy, «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau & E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia*, Berlín, 1964, págs. 67-77.

T. Dorandi, «Gli scritti antiepicurei di Plutarco», en *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Nápoles, 1983, págs. 679-682.

—, «Colotès de Lampsaque», en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, París, 1994, págs. 448-450.

M. Erler, «Kolotes [2]», en *Der Neue Pauly*, Bd. VI (1999), cols. 671 s.

J. Ferguson, «Epicureanism under the Roman Empire», *ANRW* II 36.4 (1990), 2257-2327.

F. Ferrari, «La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. *Pyth. orac.* 10», en M. Erler (ed.) *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 2000, págs. 149-163.

R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 197-215.

P. Frassinetti, «Altre note al *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* di Plutarco», en R. Gendre (ed.), *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni,* Alessandria, 1998, págs. 129-134.

I. Gallo, «La polemica antiepicurea nel *De latenter vivendo* di Plutarco: osservazioni e note esegetiche», en *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli-Anacapri, 19-26 maggio 1993),* Nápoles, 1996, vol. II, págs. 929-937.

—, «Plutarco contro Epicuro: l''anima luce' nel *De latenter vivendo*», en *῾Οδοὶ Διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno,* Florencia, 1996, págs. 215-220.

G. Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en I. Gallo (dir.), *Contributi di filologia greca,* Nápoles, 1990, págs. 61-90.

M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico,* Nápoles, 1981.

—, *Cinismo e epicureismo,* Nápoles, 1992.

—, *Kepos e Peripatos,* Nápoles, 1999.

S. González Escudero, «Εὐδαιμονία divina en el *Colotes* de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* Madrid, 1994, págs. 123-130.

J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383.

G. Indelli, «Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino», *Cronache Ercolanesi* 30 (2000), 45-52.

A. M. Ioppolo, «Su alcune recenti interpretazioni dell scetticismo dell'Accademia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21 (2000), 333-360.

M. Isnardi Parente, «Plutarco contro Colote», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese,* 9), Ferrara, 1988, págs. 65-88.

G. M. Lattanzi, «La composizione del *De latenter vivendo* di Plutarco», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 60 (1932), 332-337.

J. F. MARTOS MONTIEL, *El tema del placer en la obra de Plutarco*, Zaragoza, 1999, págs. 114-131.

J. G. MONTES CALA, «Εὐφροσύνη convival en Plutarco», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998)*, Madrid, 1999, págs. 3-28.

R. PIETTRE, «La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117b-f», en *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature. 18 (Aussois, 25-30 août 1997)*, París, 1998, págs. 185-202.

D. N. SEDLEY, «Colotes», en D. J. ZEYL (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Londres-Chicago, 1997, págs. 148 s.

O. SEEL, «Zu Plutarchs Schrift *De latenter vivendo* (Plut., *Mor.* 75, 1128 a - 1130 c, VI 479 Bernard.)», en *Antidosis. Festschrift für W. Kraus zum 70. Geburtstag*, ed. por R. HANSLIK, A. LESKY & H. SCHWABL, Viena-Colonia-Graz, 1972, págs. 357-380.

P. A. VANDER WAERT, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 30 (1989) 225-267.

J. I. WARREN, «Socratic scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*», *Elenchos* 23 (2002) 333-356.

R. WESTMAN, «Kritisches zu Plutarch *Moralia* 1033 A-1130 E», *Acta Academiae Aboensis* 24 (1959), 1-15.

K. ZIEGLER, *Plutarco*, ed. italiana, trad. por M.ª Rosa Zancan Rinaldini, del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949 [= PAULY-WISSOVA, *RE*, XXI, 1951, cols. 635-962]), Brescia, 1965, págs. 155-161.

# CONTRA COLOTES

# INTRODUCCIÓN

El presente tratado de Plutarco, que figura con el número 81 en el *Catálogo de Lamprias,* es una réplica al libro del epicúreo Colotes *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos,* perdido hoy para nosotros y desconocido por otras fuentes.

Colotes de Lámpsaco[1] se había convertido en discípulo de Epicuro durante la estancia del filósofo en esta ciudad de Asia Menor (entre 310 y 306 a. C.). Su espontáneo acto de veneración al maestro, en emocionado agradecimiento

[1] Sobre la figura y la obra de Colotes, aparte del trabajo pionero de W. Crönert, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, deben verse fundamentalmente las págs. 26-107 de R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes,* Helsinki, 1955, así como los artículos de H. von Arnim, «Kolotes», *RE* XI 1 (1921), 1120-1122, D. N. Sedley, «Colotes», en D. J. Zeyl (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy,* Londres, 1997, págs. 148 s., y especialmente los de M. Erler, «Die Schule Epikurs», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie,* Basilea, 1994, págs. 235-240, y «Kolotes [2]», en *Der Neue Pauly,* Bd. VI (1999), cols. 671 s., y T. Dorandi, «Colotès de Lampsaque», en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. II, París, 1994, págs. 448-450, que remiten a la bibliografía esencial.

por sus enseñanzas[2], así como los diminutivos cariñosos con que Epicuro solía llamarlo[3], sugieren que sería aún muy joven cuando Epicuro abandonó Lámpsaco para trasladarse a Atenas y fundar allí el famoso Jardín. Suponiendo que Colotes tuviera como mucho catorce años cuando empezó a oír las lecciones de Epicuro (la misma edad con que éste comenzó sus estudios de filosofía), su fecha de nacimiento habría que situarla entre 324 y 320 a. C. Tras la partida del maestro, Colotes siguió manteniendo contacto con éste, como prueban diversos fragmentos de cartas de Epicuro[4], y es posible que llegara incluso a dirigir la escuela de Lámpsaco, pues sabemos de un discípulo suyo, Menedemo, que lo abandonó para pasarse a los cínicos[5].

La mayor parte de las obras de Colotes de las que conservamos noticia son polémicas[6]. Así, entre los papiros de Herculano se conservan fragmentos de *Contra el «Lisis» de Platón (PHerc.* 208) y *Contra el «Eutidemo» de Platón (PHerc.* 1032)[7], y sabemos por Macrobio y Proclo que escribió una obra contra los mitos de Platón en la *República*[8].

---

[2] Cf. Plutarco, *Col.* 17 (1117B-C), y *Suav. viv. Epic.* 18 (1100A).

[3] *Col.* 1 (1107D).

[4] Cf. Epicuro, frags. 62-66 y 119 Arrighetti.

[5] *Vid.* Crönert, *op. cit.*, pág. 4; sobre la identidad de este Menedemo (que no debe identificarse con Menedemo de Eretria, como quería A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cronache Ercolanesi* 6 [1976], 61-67), *cf.* M. Gigante, *Cinismo e epicureismo*, Nápoles, 1992, págs. 73 s., y Dorandi, *op. cit.*, pág. 450.

[6] Véase el mencionado artículo de Concolino Mancini, así como la recopilación y traducción de fragmentos a cargo de M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983, págs. 567-584.

[7] *Vid.* M. Capasso, *Manuale di papirologia ercolanese*, Lecce, 1991, págs. 193 s.

[8] Macrobio, *In Somn. Scip.* I 1, 9-2, 4; Proclo, *In Plat. Remp.* II 105, 23-121, 25 Kroll. Isnardi Parente, *op. cit.*, págs. 581 s., atribuye

También se le atribuye un tratado *Sobre las leyes y la consideración social*, del que conservamos sólo el título, transmitido por Filodemo[9].

Pero, sin duda, la obra más conocida de Colotes fue la mencionada *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*, que provocó la réplica de Plutarco, a partir de cuyas críticas puede ser reconstruida[10]. El libro se enmarca en la polémica mantenida por Colotes contra la Academia escéptica de Arcesilao, a quien alude sin nombrar por estar vivo aún, según nos dice Plutarco[11]. Puesto que Arcesilao fue elegido escolarca de la Academia entre 268 y 264 a. C., el libro de Colotes no pudo escribirse antes de la primera de esas fechas. Podemos precisar aún más, pues Colotes dedicó su libro a un rey Ptolomeo[12], que no puede ser otro que Ptolomeo II Filadelfo, que reinó entre 282 y 246 a. C., y, como sugieren Einarson-De Lacy, es posible que Colotes escribiera el libro durante una visita a Atenas y se lo dedicara al rey con motivo de su alianza con

también a esta obra de Colotes dos fragmentos de DIÓGENES DE ENOANDA, frags. 5, cols. I-III, y 6, cols. I-II GRILLI.

[9] FILODEMO, *De adul.*, *PHerc.* 1457, col. 10, 16-17. Esta atribución, considerada insegura por B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 155, pero aceptada por DORANDI, *op. cit.*, pág. 450, y ERLER, «Kolotes [2]», col. 671, fue sugerida por CRÖNERT, *op. cit.*, pág. 130, n. 542, quien, poniendo en relación el título transmitido por el papiro con un pasaje de PLUTARCO, *Col.* 34 (1127D = EPICURO, frag. 61 ARRIGHETTI), pensaba que la obra se refería a la exhortación que hacía Epicuro a Idomeneo a no vivir esclavizado a las leyes y a las opiniones de los hombres.

[10] Véanse al respecto los intentos de reconstrucción de WESTMAN, *op. cit.*, págs. 45-86, y de EINARSON-DE LACY, *op. cit.*, págs. 166-181.

[11] *Col.* 24 (1120C).

[12] Cf. *Col.* 1 (1107E).

Atenas en la guerra cremonídea, que acabó con la entrega de la ciudad a Antígono Gónatas en 262 a. C[13].

En su libro, Colotes atacaba sucesivamente a Demócrito, Parménides, Empédocles, Sócrates, Meliso, Platón, Estilpón y dos escuelas contemporáneas cuyo nombre silencia y que Plutarco identifica con la de los cirenaicos y la Academia de Arcesilao[14]. Lo cierto, sin embargo, es que el ataque de Colotes se dirigía principalmente contra esta última escuela, y en concreto contra su doctrina de la *epochḗ* o suspensión del juicio, a la que Colotes contraponía la *enárgeia* o clara evidencia como criterio único de verdadero conocimiento[15]; pero antes, Colotes pasaba revista a las opiniones de los mencionados filósofos, a quienes los escépticos de la Academia consideraban sus predecesores, a fin de refutarlas con el argumento de que, al desacreditar el testimonio de los sentidos, hacen imposible la relación con los objetos externos y por tanto la vida.

En suma, el libro de Colotes del que habla Plutarco es un ejemplo del típico *élenchos*, esto es, la refutación siste-

---

[13] Einarson-De Lacy, *op. cit.*, pág. 154. Se equivoca gravemente F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Génova, 1993, pág. 9, al pretender que el tratado de Colotes habría sido un encargo del propio Epicuro, que habría querido ganarse así la simpatía de Tolomeo II antes de abandonar Lámpsaco: pero esto último sucedió a lo más tardar en 306 a. C., cuando Colotes era todavía un quinceañero inexperto y faltaban aún casi cuatro décadas para que Ptolomeo II llegara al trono.

[14] El orden, salvo la posición inicial de Demócrito, es cronológico: cf. Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 155 s. Plutarco altera algo en su crítica el orden original, tratando a Empédocles antes que a Parménides y a Platón antes que a Sócrates, y pasando por alto a Meliso (probablemente por haber defendido ya a Parménides, su maestro).

[15] Cf. Gigante, *op. cit.*, pág. 74.

mática de las doctrinas de otros filósofos[16], en el ámbito de una polémica dirigida contra los filósofos mencionados a propósito de la imposibilidad de conocer el mundo sensible. Tanto el título como el estilo y lenguaje utlizados por Colotes parecen también típicos en este género de escritos, a juzgar por un título similar del epicúreo Metrodoro[17] y por la dureza y el polémico doble sentido, muy cercano al de Colotes, que empleaba Metrodoro en su ataque a Diógenes de Sinope, según nos ilustra el propio Plutarco[18]. Muchas de las críticas de Colotes conservadas por Plutarco y otras fuentes son dialécticamente endebles o filosóficamente superficiales, y es un hecho que la escuela nunca le concedió el estatus de autoridad que tuvieron Epicuro, Metrodoro y otros discípulos[19]. Probablemente, sin embargo, sus obras ejercieron una influencia notable sobre los epicúreos posteriores, como indican algunas referencias en las críticas antiescépticas de Polístrato contra los académicos y de Diógenes de Enoanda contra Demócrito y Aristóteles[20]. Ésta es la razón principal que explica por qué Plutarco le dedicó tanta atención al libro de Colotes más de tres siglos después de su aparición. En efecto, la obra de Colotes parece haber tenido una influencia duradera dentro de la escuela epicúrea, de ahí que, al atacarla, Plutarco estaba criticando también las ideas

---

[16] Probablemente este tipo de crítica había sido ya practicada por el propio Epicuro, como sugieren E. Acosta Méndez-A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Nápoles, 1992, pág. 53.

[17] Citado por Clemente de Alejandría, *Strom.* II 131, 1 (= Metrodoro, frag. 5 Körte): *Sobre la gran importancia que para la felicidad tiene la causa que depende de nosotros más que de las causas externas.*

[18] Cf. *Col.* 32 (1127B-C), y *vid.* Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 154, n. *a*, y 164, n. *a*.

[19] *Vid.* Sedley, *op. cit.*, pág. 149.

[20] *Vid.* Acosta Méndez-Angeli, *op. cit.*, pág. 54, y J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3362.

de los epicúreos del siglo primero d. C. Además, el libro de Colotes habría favorecido la polémica epicúrea no sólo contra el «divino» Platón, como llama Plutarco en alguna ocasión al fundador de la Academia, sino también contra una serie de pensadores (Empédocles, Demócrito, Parménides, Sócrates) considerados autoridades por los académicos y hacia quienes el propio Plutarco mostraba un considerable interés. Puede suponerse, pues, que Plutarco no sólo se oponía a las ideas sustentadas por Colotes, sino también a los objetivos elegidos por éste para su ataque[21].

El tratado *Contra Colotes* fue datado por Ziegler[22] en torno al 98-99 d. C., basándose en que Plutarco lo dedicó a un tal Saturnino[23], identificado ya por Bourget[24] con el romano L. Herennio Saturnino, que fue procónsul de Acaya en esos años. Por lo que sabemos, este Saturnino no era íntimo de Plutarco ni tenía ninguna relación con su escuela (aunque sí la debía de tener, por su posición e influencia, con otros poderosos personajes romanos amigos de Plutarco, como Sosio Seneción). No parece probable que Plutarco le dedicara su tratado después de dejar el cargo, pero sería posible que lo hubiera hecho antes, por haberlo conocido durante una de sus estancias en Roma, quizá la de poco

---

[21] *Vid.* Hershbell, *op. cit.*, págs. 3361 s. Podría existir también, como quiere Albini, *op. cit.*, pág. 10, una razón «didáctica» para explicar el interés de Plutarco por la obra de Colotes, en el sentido de que, al tratar a varios filósofos de diversas escuelas, «podía representar un buen punto de partida (o de llegada) para discutir la 'historia de la filosofía'».

[22] K. Ziegler, *Plutarco*, Brescia, 1965, págs. 156 s.; véanse también Westman, *op. cit.*, pág. 21, y Einarson-De Lacy, *op. cit.*, pág. 188.

[23] Cf. *Col.* 1 (1107E).

[24] E. Bourget, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis*, Montpellier, 1905, pág. 71; *vid.* también E. Groag, *Die römischen Reichsbeamten von Achaia bis auf Diokletian*, Leipzig, 1939, págs. 49-51, y B. Puech, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II 33.6 (1992), 4855.

después del año 90; sin embargo, la ausencia de cualquier otra alusión al tal Saturnino por parte de Plutarco, lo que sugiere una relación superficial entre ambos, unida a la sutil comparación del Queronense entre el alto cargo romano y la dignidad real de Ptolomeo II, a quien Colotes, como sabemos, había dedicado su libro, confirman la datación del tratado plutarqueo en las fechas antedichas, es decir, en plena época de madurez de Plutarco, que por entonces tendría poco más de cincuenta años[25].

El *Contra Colotes* se presenta como un diálogo cuyo escenario es la escuela de Plutarco, en Queronea[26]. Pero se trata de una obra dialogada sólo en principio, pues a partir del cap. 2 (1108 B), tras sólo dos breves intervenciones de su discípulo Aristodemo, Plutarco introduce una larga exposición narrativa, sostenida por él mismo, de refutación del mencionado escrito de Colotes y de defensa de las posiciones de los filósofos criticados por éste. El escrito de Colotes debía de ser breve, pues fue leído y contestado en una sola sesión de la escuela[27], y además dio tiempo a oír las protestas de algunos compañeros disidentes y a continuar la discu-

---

[25] R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 197-215, en pág. 205, n. 13, aceptaba la opinión de D. Babut, en su memoria de licenciatura titulada *Le Contre Colotès de Plutarque. Traduction et commentaire,* París, 1951, de que Plutarco escribió tanto éste como los otros dos tratados antiepicúreos conservados siendo ya septuagenario. Aunque hay que reconocer que no hemos podido consultar la memoria inédita del profesor Babut, y por tanto ignoramos los argumentos en que basaba esta opinión, sin embargo, por los datos disponibles parece descartable, en principio, una datación tan alta.

[26] Sobre esta escuela, *vid.* Ziegler, *op. cit.*, págs. 37-41, quien la define como «una especie de filial de la Academia ateniense».

[27] Cf. Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 181 s.

sión durante el paseo que solía seguir a la clase, como veremos en el tratado siguiente, *Suav. viv. Epic.*

La refutación de Plutarco mezcla las explicaciones y contraargumentos filosóficos con una serie de procedimientos que van desde la ironía no siempre sutil hasta el puro insulto[28]. Según el análisis de Boulogne[29], muchos de estos procedimientos, sobre todo en su aspecto más descarnado de reproches o invectivas *ad hominem* (Colotes es tachado de insolente y grosero, de adulador engreído, de inculto y deshonesto), no son más que lugares comunes usuales en las controversias entre escuelas filosóficas, prácticas convencionales consagradas por una larga tradición de literatura polémica, con frecuencia simplemente panfletaria. Pero por debajo de estos artificios literarios tópicos subyace un sentimiento de rechazo hacia la persona y las ideas de Colotes que no deja de aflorar en el tratado plutarqueo. Como escribe Boulogne, «debemos guardarnos de prestar a nuestro autor, cuyo temperamento no tenía nada de colérico, mayor hostilidad de la que experimentaba realmente. Sin embargo, es significativo que dirija a Colotes reproches a los que escapan Epicuro y Metrodoro. Esta diferencia de tratamiento revela quizá una antipatía más importante» (pág. 151).

La estructura del *Contra Colotes* y los distintos temas desarrollados a lo largo de sus capítulos pueden verse en la siguiente sinopsis[30]:

---

[28] Cf. M. Isnardi Parente, «Plutarco contro Colote», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco*, Ferrara, 1988, págs. 65-88.

[29] J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986, págs. 146-159.

[30] *Vid.* las sinopsis de Ziegler, *op. cit.*, págs. 155 s., y de Westman, *op. cit.*, págs. 21-25, y sobre todo el resumen de Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 183-187, que seguimos de cerca.

Cap. 1 (1107D-E). Dedicatoria y presentación del libro de Colotes refutado por Plutarco.

Cap. 2 (1107E-1108D). Plutarco narra cómo, tras la lectura del escrito de Colotes, se vio exhortado por sus compañeros, y especialmente por el enfadado Aristodemo, a asumir la tarea de refutar a Colotes y defender a los filósofos calumniados por éste, iniciando su exposición con una breve crítica general del epicureísmo.

Cap. 3 (1108D-F). Comienza la crítica a Colotes, primero desde un punto de vista general (por lo deshonesto de su metodología, que utiliza fragmentos inconexos y descontextualizados para deformar a su conveniencia el pensamiento de aquellos a los que ataca, y por su impericia, al no darse cuenta de que muchas de sus críticas podrían volverse contra el propio Epicuro) y luego, ya hasta el final del tratado, de forma particular. El primer filósofo atacado por Colotes es Demócrito, a pesar de que el propio Epicuro se declaraba democrítco.

Caps. 4-9 (1108F-1111E). Colotes critica a Demócrito por afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra. Pero Demócrito, según Plutarco, no sólo no afirmó ese relativismo cualitativo, sino que lo combatió en Protágoras; además, eso mismo puede derivarse de la afirmación del propio Epicuro de que todas las impresiones sensibles son verdaderas. En efecto, la teoría epicúrea de las *aisthḗseis* predica la subjetividad de las percepciones sensoriales, y pone como ejemplos el vino, que puede producir tanto calor como frío, o los colores, que no son intrínsecos a los cuerpos, ejemplos ambos que se pueden encontrar en textos epicúreos: Colotes, pues, arroja piedras contra su propio tejado. El segundo reproche de Colotes a Demócrito era que su afirmación de que las cualidades de los objetos son convencionales y que en realidad no existe sino átomos y vacío, atenta contra los sentidos y destruye la propia percepción de la vida. Plutarco replica que lo criticable no es esa conclusión, que Demócrito admite pero a la que Epicuro se sustrae con su acostumbrada incoherencia, sino la propia premisa, que considera inmutables los elementos primarios e

imposibilita con ello la generación de toda cualidad. Esta dificultad la habrían superado Platón, Aristóteles y Jenócrates con la doctrina de los cuatro elementos *(stoicheîa)*, que, frente a los átomos, desprovistos de toda capacidad generativa, tienen desde el primer momento sus propias cualidades.

Caps. 10-12 (1111F-1113E). Empédocles, con su afirmación de que no existe nacimiento ni muerte sino sólo mezcla y disgregación de elementos, habría hecho imposible la vida, según Colotes. Pero a Epicuro se le puede hacer la misma acusación, replica Plutarco, pues es imposible derivar alma y vida de la doctrina de los átomos, e incluso con mayor razón, porque Empédocles, al menos, proporcionó a sus elementos ciertas cualidades aparte de la mera impenetrabilidad y dureza de los átomos, desprovistos de toda capacidad generativa. Colotes malinterpreta los versos de Empédocles, especialmente el uso de la palabra *phýsis*, que Empédocles emplea, según Plutarco, con el sentido de «nacimiento», utilizándolo para negar la generación a partir de la nada, y no, como cree Colotes, para indicar simplemente la realidad empírica de un objeto, que es precisamente el uso epicúreo y que a Plutarco le parece una pura tautología.

Cap. 13 (1113E-1114F). Los «torpes sofismas» que imputa Colotes a Parménides no son rechazables, según Plutarco, pues no tuvieron consecuencias morales o religiosas vergonzosas, que sí tienen las ideas epicúreas. El monismo de Parménides, al afirmar que «el universo es uno», elimina la vida, según Colotes; pero también Epicuro obra así al desdoblar ese universo singular en dos, cuerpos (aunque Plutarco utiliza aquí con toda intención la expresión singular «infinitud de cuerpos») y vacío, y decir que el vacío no es nada. Además, esos principios epicúreos no conducen a nada, mientras que Parménides combina como elementos la luz y la oscuridad para producir el mundo. Tampoco su afirmación de que «el ser es uno» elimina la sensación, sino que distingue entre lo opinable (la sensación) y lo inteligible (el ser), como hizo Platón con su teoría de las Ideas.

Caps. 14-16 (1114F-1116E). Respecto a Platón, cuya teoría de las Ideas critica Colotes, Plutarco reprocha en primer lugar la nula preparación filosófica del epicúreo, al decir que Aristóteles y los peripatéticos siguieron esa teoría, cuando en realidad se opusieron a ella. Por otra parte, su tratamiento del concepto platónico del ser demuestra su incapacidad de entender la metafísica de Platón, pues lo que hace éste es distinguir entre el mundo del ser, el verdadero, y el mundo del devenir, la imitación, pero no elimina la realidad.

Caps. 17-21 (1116E-1119C). Se enfrenta Plutarco a continuación a los insultos que Colotes dirigía a Sócrates: la «vulgaridad» del episodio del oráculo de Delfos y la «charlatanería» de lo que decía, distinto de lo que hacía. A lo primero responde Plutarco con sorna e ironía citando ejemplos de expresiones o hechos epicúreos verdaderamente vulgares y soeces, en su opinión, y a lo segundo, mencionando los hechos heroicos de la vida de Sócrates. A continuación, Colotes acusaba a Sócrates por su posición escéptica respecto a las sensaciones, y se burlaba de su afirmación de que ni siquiera se conocía a sí mismo. Plutarco defiende a Sócrates de lo primero recurriendo a la máxima del propio Epicuro según la cual nadie está irrefutablemente convencido de nada excepto el sabio: puesto que Colotes no fue considerado sabio (como lo fueron Epicuro y Metrodoro), ¿cómo puede decir que las sensaciones son verdaderas? En realidad, en nuestros actos nos servimos de las sensaciones ateniéndonos a las apariencias, pero no podemos confiar en ellas como totalmente ciertas e infalibles. En cuanto a lo segundo, Plutarco inserta la frase de Sócrates en el contexto de su investigación sobre la naturaleza del hombre y muestra su verdadero sentido: la pregunta crucial, qué es el hombre, no parece habérsela planteado Colotes, pero sí otros muchos, incluido el propio Epicuro, quien, sin embargo, no supo contestarla; y aunque fuera una cuestión absurda, que no lo es, ¿por qué habría de impedirnos vivir?

Caps. 22-23 (1119C-1120B). Estilpón es el siguiente objetivo de Colotes, cuya crítica se centra, según Plutarco, en la negación de la predicabilidad de los conceptos y omite sus ideas sustanciales

y su irreprochable personalidad. Pero esto es un simple juego sofístico, según Plutarco, un artificio dialéctico que en absoluto suprime la realidad de las cosas ni empeora nuestra vida, como hacen en cambio los epicúreos con su prohibición de adjudicar a los dioses los antiguos epítetos que describen sus ocupaciones y dones, o con su rechazo de la categoría lingüística del significado, que pone en peligro la percepción misma de la realidad e imposibilita el pensamiento.

Caps. 24-25 (1120B-1121E). Colotes atacaba a continuación a los filósofos de su época, pero sin citarlos por su nombre, algo que Plutarco achaca a cobardía. Plutarco conjetura que Colotes se refería primero a los cirenaicos y luego a la Academia de Arcesilao. Respecto a los cirenaicos, que rechazaban pronunciarse sobre los objetos externos y se limitaban a hacer afirmaciones sobre sus propias sensaciones, Plutarco ataca a Colotes por deformar esta doctrina utilizando de modo torticero no las palabras de la escuela, sino sus propios neologismos cómicos. Plutarco muestra a continuación cómo los cirenaicos son consecuentes con su doctrina sobre las percepciones sensoriales, que es básicamente la misma que la de los epicúreos, y en cambio éstos fluctúan al interpretarlas unas veces como verdaderas y otras como falsas o inseguras.

Caps. 26-29 (1121E-1124C). Colotes acusaba a Arcesilao de no haber aportado nada original a la filosofía. Plutarco achaca esto a la envidia de Colotes y, recordando la acusación que hicieron a Arcesilao los sofistas de entonces en el sentido de que tomaba sus ideas de Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito, agradece irónicamente a Colotes su reivindicación de la doctrina académica como una antigua tradición. Plutarco expone la teoría de la suspensión del juicio *(epoché)*, que ha resistido bien ataques mucho más elaborados que la inepta crítica de Colotes, y muestra que la objeción epicúrea de que debemos «asentir» a la evidencia es contradictoria con su afirmación de que no necesitamos maestro (es decir, intervención de la razón) para saber que el placer es el bien, sino sólo tener sentidos y ser de carne. Los académicos no distorsionan la sensación forzando el asentimiento, simplemente elimi-

nan las opiniones y tratan la sensación como lo que naturalmente es, como algo irracional. La acusación de que retener el asentimiento es incluso más irracional que negar lo evidente es refutada por Plutarco con ejemplos del tratamiento epicúreo de la «clara evidencia»: los epicúreos niegan el consenso de la humanidad cuando rechazan las creencias religiosas y el afecto natural de padres por hijos, niegan nuestros propios sentimientos cuando afirman que no hay término medio entre placer y dolor, y niegan la clara evidencia de que la sensación puede errar cuando llaman reales a los fantasmas de la locura y la ilusión. En realidad, es más razonable desconfiar de toda sensación que confiar en sensaciones como ésas, como deberíamos hacer si todas las sensaciones fueran igualmente verdaderas.

Caps. 30-34 (1124D-1127E). Finalmente Plutarco, aunque sin nombrar a Arcesilao, toma una afirmación que Colotes había dirigido contra éste y la presenta como la crítica más dañina de los epicúreos. Colotes había elogiado a quienes instituyen leyes y costumbres por rescatarnos de la turbación y la guerra, y añadía que cualquiera que proponga destruir todo esto nos reducirá a un salvajismo bestial. Plutarco lo niega; incluso sin nuestra leyes, las doctrinas de Parménides, Sócrates, Heráclito y Platón nos preservarían de una vida tal. En realidad, son las doctrinas epicúreas las que hacen necesarias las leyes, porque son esas mismas doctrinas las que anulan las leyes, y especialmente las creencias religiosas de la humanidad, que garantizan el orden social mediante el temor a los dioses. Plutarco entonces repasa las ideas epicúreas sobre legisladores y su exhortación a abstenerse de cargos públicos y las contrasta con la conducta de los otros filósofos (omitiendo a los cirenaicos y a Arcesilao, y añadiendo a Heráclito y a Meliso), para terminar diciendo que la disputa epicúrea no es tanto con los legisladores, a los que denigran, cuanto con la ley misma, cuya autoridad ponen en duda al enseñar que sólo debemos obedecerla si con ello evitamos eventuales castigos.

## NOTA TEXTUAL

| | Einarson-De Lacy | Lectura adoptada |
|---|---|---|
| 1108B | οἱ κακῶς | οὕτω κακῶς (Pohlenz) |
| 1109E | Ὅρα δέ | Ὅρα δή (Poh. *ex* B) |
| 1112E | τὸν Ἡρακλέα | τὸν Ἡρακλέα ⟨ἀναιρεῖ τὸν Ἡρακλέα⟩ (Poh. *ex* Amyot) |
| 1116D | φύσεις ταύταις αἷς (ὡς *codd.)* | φύσεις ταύταις ὧν (Poh. *ex* Wyttenbach) |
| 1117F | ἐρωτάσθω πρῶτος (ἐρωτάτω πρῶτον *codd.)* | ἐρωτάτω πρῶτον ⟨ἑαυτὸν⟩ (Poh. *ex* Bernardakis) |
| 1118D | τῆς καταρχῆς | τῆς κυρίας ἀρχῆς (Bury) |
| 1121B | οὐ λεγούσης – γέγονε (λέγουσι *codd.)* | ⟨ὡς⟩ οὐ λέγουσι – γεγονέναι (Poh. *ex* Wy.) |
| 1121E | τὸν Ἐπίκουρον | τὸν Ἐπικούρειον (Poh. *ex* Croenert) |
| 1121F | καὶ δόξαν | ⟨καινοτομίας⟩ καὶ δόξαν (Poh. *ex* Reiske) |
| 1123A | πάσχειν τὸ μὴ ⟨πάσχειν⟩ | πάσχειν τὸ μὴ ⟨κινεῖσθαι⟩ (Poh.) |
| 1123B | καὶ ⟨πῦρ – ἐρέσσει⟩ | καὶ ⟨ἡ δ᾽ ἐκ χιτώνων πῦρ – ἐρέσσει⟩ (Poh. [*app.*] *ex Euripidis verbis)* |
| 1127D | ἐπικατηγόρημα | ἐστι κατηγόρημα (Poh. *ex* Stephanus) |

# CONTRA COLOTES, EN DEFENSA DE LOS DEMÁS FILÓSOFOS

**1.** Colotes, a quien Epicuro solía llamar de forma cariñosa Colotín o Colotillo[1], publicó un libro, mi querido Saturnino[2], titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*[3]. Colotes dedicó su libro al rey Ptolomeo[4]; yo creo que tú repasarás con gusto mis lecciones contra Colotes puestas aquí por escrito, pues eres amigo de lo bello y lo añejo y tienes por la más regia ocu- 1107D E

[1] EPICURO, frag. 140a (pág. 346) USENER; cf. PROCLO, *In Plut. rem. publ. comm.* II 111, 11-12 KRALL. En nuestra traducción, adaptamos al uso castellano los diminutivos griegos *Kōlōtarân* y *Kōlōtárion*.

[2] Se trata de L. Herennio Saturnino, procónsul de Acaya en 98-99 d. C.; sobre el personaje y la dedicatoria, así como sobre la figura y la obra de Colotes, cf. lo dicho en la introducción a este tratado.

[3] Cf. PLUTARCO, *Suav. viv. Epic.* 1 (1086C).

[4] Como ya puso de manifiesto W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, pág. 13, se trata de Ptolomeo II Filadelfo, que reinó entre 282 y 246 a. C. A juzgar por esta dedicatoria, el escrito de Colotes sería una especie de protréptico para convencer al rey de que se ocupara en el estudio de la filosofía, o bien una defensa ante calumnias promovidas contra los epicúreos en el entorno del rey: cf. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes,* Helsinki, 1955, págs. 41 y 93.

pación el recuerdo y manejo, en la medida de lo posible, de las palabras de los antiguos.

2. Pues bien, hace poco, durante la lectura del tratado,
F uno de nuestros compañeros, Aristodemo de Egio[5] (sin duda lo conoces: no es un simple cofrade de la Academia, sino el más entusiasta seguidor de Platón)[6], consiguió, no sé cómo, mantenerse en un inusual silencio y procuró oír hasta el final de manera adecuada. Pero cuando la lectura tocó a su fin, dijo: «Y bien, ¿a quién vamos a encomendar la defensa de los filósofos frente a éste? Porque yo no apruebo la actitud de Néstor, que, cuando era necesario elegir al mejor de los nueve, obró al azar y lo echó a suertes»[7]. «Pero observa», dije yo, «que fue él mismo quien se encargó del sorteo,

---

[5] Sobre este alumno de Plutarco, que será el encargado de exponer las críticas a la teología epicúrea en PLUT., *Suav. viv. Epic.* 2 (1086F), cf. K. ZIEGLER, *Plutarco,* Brescia, 1965, pág. 47; H. ADAM, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Ámsterdam, 1974, pág. 9; y esp. K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs,* Königstein, 1982, págs. 15-16.

[6] La palabra griega que traducimos por «cofrade» es *narthēkophóron,* 'portador del *nárthēx* (= férula, tirso)', mientras que «entusiasta seguidor» corresponde al griego *emmanéstaton orgiastḗn:* como se ve, son términos propios de determinados ritos mistéricos; cf. la sentencia órfica recogida precisamente por PLATÓN, *Fedón* 69c: «Como dicen los de las iniciaciones, 'muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes'».

[7] Aristodemo se refiere al episodio homérico *(Ilíada* VII 170 ss.) en el que el troyano Héctor reta a combate singular al más valiente de entre los griegos; éstos titubean un poco, pero, ante la arenga del viejo y prudente Néstor, se presentan voluntarios nueve héroes, entre ellos Ayante, que será quien salga finalmente elegido por la suerte ante la alegría de la hueste, que conoce su bravura y fortaleza. PLUT. alude también a este episodio en *Laud. ips.* 15 (544D).

de modo que la selección se hizo bajo la dirección del más prudente[8], 1108A

*y saltó del morrión justo la suerte que querían,*
*la de Ayante*[9].

Sin embargo, si tú te encargas de la elección,

*¿cómo entonces podría olvidarme del divino Odiseo?*[10].

Conque mira y considera cómo vas a replicar a este individuo». Y respondió Aristodemo: «Bueno, ya sabes aquello de Platón, que, irritado con su esclavo, no quiso azotarlo personalmente, sino que se lo mandó a Espeusipo, diciendo que él estaba furioso; así que coge tú también a este sujeto y castígalo como quieras, porque yo estoy furioso[11]».

Como también los otros me exhortaban a lo mismo, dije: B «Debo hablar, pues; pero temo dar la impresión yo también de hablar con mayor seriedad de la debida contra el libro por culpa de la irritación que me ha provocado la rudeza,

---

[8] Plutarco le recuerda sutilmente a Aristodemo quién es el director.

[9] Homero, *Il.* VII 182-183.

[10] Hom., *Il.* X 243 (= *Od.* I 65); citado por Plut. también en *Adulat.* 11 (55B).

[11] El enfado de Aristodemo se explota aquí con fines retóricos, para oponerlo a la calma de Plutarco, como vemos a continuación, y sugerir así, subrayándolo con la alusión al ejemplo de Platón, que la crítica será serena y objetiva: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 108 s., y J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986, pág. 151. La anécdota platónica la cuenta también Plut. en *Lib. educ.* 14 (10D); cf. también *Ser. num. vind.* 5 (551B). Diógenes Laercio (III 38-39) cuenta esta misma anécdota, pero cambiando a Espeusipo por Jenócrates. El filósofo ateniense Espeusipo (407-339 a. C.) fue sobrino y discípulo de Platón y su sucesor al frente de la Academia, desde el año 347 hasta su muerte: *vid.* K.-H. Stanzel, *s. v.* «Speusippos», *Der neue Pauly* [*NP*] 11 (2001), cols. 812-815.

chocarrería e insolencia de este sujeto, que está continuamente como echándole hierba a Sócrates y preguntando cómo es que éste se lleva el alimento a la boca y no a las orejas. Quizá pudiera uno incluso reírse de estas cosas pensando en la afabilidad y la gracia de Sócrates;

*sin embargo, por mor de todo el ejército griego*

de los demás filósofos, entre los que se encuentran Demócrito, Platón, Estilpón, Empédocles, Parménides y Meliso[12], tan[13] malamente tratados, no sólo

*es vergonzoso callar*[14],

---

[12] Demócrito de Abdera *(c.* 460-370 a. C.) fue discípulo de Leucipo y sistematizador de la teoría atomista fundada por éste: *vid.* D. O'Brien, *s. v.* «Démocrite d'Abdère» (D70), en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* [*DPhA*], vol. II, París, 1994, págs. 649-715. Estilpón de Mégara *(c.* 385-295 a. C.) fue uno de los últimos representantes de la escuela megárica, de inspiración socrática muy próxima a los cínicos, y tuvo entre sus discípulos a Zenón, el fundador del estoicismo: *vid.* G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae,* Nápoles, 1990, vol. IV, págs. 93-106. Empédocles de Agrigento *(c.* 492-432 a. C.), filósofo, poeta, legislador, taumaturgo, estableció la teoría que concibe el universo integrado por cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego): *vid.* R. Goulet, *s. v.* «Empédocle d'Agrigente» (E 19), *DPhA*, vol. III, págs. 66-88. Parménides de Elea *(c.* 540-450 a. C.) fue discípulo de Jenófanes, cuyas enseñanzas desarrolló en actitud polémica contra el dualismo de los pitagoricos (ser y no-ser, infinito y cosmos, etc.) y contra el movilismo de Heráclito; su discípulo, Meliso de Samos, mantuvo en lo esencial la ontología del maestro, pero modificando el concepto de ser limitado y afirmando por contra su infinitud: *vid.* I. Bodnár, *s. v.* «Parmenides», *NP* 9 (2000), cols. 337-341, y «Melissos [2]», *NP* 7 (1999), cols. 1188 s.

[13] Corrección de Pohlenz *(hoútō),* quien encuentra una expresión similar en Plut., *E ap. Delph.* 6 (386D): cf., *supra* la nota textual.

[14] Junto con el anterior verso, es cita del *Filoctetes* de Eurípides (frag. 796 Nauck).

sino que incluso resulta impío andarse con concesiones o eludir el empleo de la máxima franqueza al hablar en favor C de hombres que han hecho avanzar la filosofía hasta su actual grado de reputación. Y es que la vida nos la han dado nuestros padres con la ayuda de los dioses, pero la vida buena, en mi opinión, se la debemos a los filósofos, de quienes hemos tomado el razonamiento que aúna justicia y ley para refrenar los deseos; y vivir una vida buena es vivir participando en la comunidad, queriendo a los amigos y siendo temperante y justo, nada de lo cual permiten quienes van pregonando que el bien se encuentra en el vientre[15], y que por todas las virtudes juntas no pagarían ni una moneda de cobre agujereada si de todas ellas se suprimiera totalmente el placer[16], y que el único discurso que necesitan sobre los dioses y el alma es que ésta se disuelve y perece y que aquéllos no se preocupan en absoluto por nuestros asuntos[17]. Porque si éstos reprochan a los demás filósofos que con su D sabiduría anulan la vida, los demás filósofos los acusan a ellos de enseñar a vivir de manera innoble y propia de las bestias.

[15] Cf. el cap. 30 (1125 A) de este mismo tratado, así como *Suav. viv. Epic.* 3 (1087 D) y 17 (1098 D), con las respectivas notas *ad loc.* También Cicerón, *Acad. Pr.* II 46 (140), utiliza el argumento de que poner el placer como fin arruina y subvierte el orden social.

[16] Epic., frag. 512 Us. En su edición de este tratado, Pohlenz, al igual que otros estudiosos, postulaba aquí una laguna en el texto (ya lo hacía Usener, quien trataba de colmarla de manera un tanto farragosa); no piensan así los editores Einarson-De Lacy, como tampoco Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 183 (cf. también sus *Addenda* a la edición de Pohlenz, pág. 235), quien propone incluso eliminar el adverbio *dícha* (aunque, procediendo así, la frase no cambiaría sustancialmente de sentido pero quedaría, en nuestra opinión, bastante más forzada).

[17] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 65; *Máx. capit.* 1; frags. 181-182 Arrighetti. Cf. también frags. 362-364 Us.

**3.** »Lo cierto es que, si bien estas ideas saturan los tratados de Epicuro y recorren su filosofía, Colotes compone su libro arrancando ciertas frases o partes de un argumento privadas de su sentido real y sacando de contexto fragmentos mutilados[18] que silencian aquello que los confirma y los hace comprensibles y creíbles, como si se tratara de monstruos de los que vemos en el mercado o en una pintura[19]; y esto, por supuesto, lo sabéis mejor que nadie vosotros», dije, «que conocéis al dedillo los escritos de los antiguos. A mi modo de ver, Colotes, como el lidio, abre la puerta a su rui-
E na[20]; y no una sola puerta, sino que, con la mayoría de las cuestiones que plantea, que son precisamente las de mayor calado, pone en serios aprietos a Epicuro.

El libro comienza con Demócrito[21], que obtiene de Colotes una óptima y conveniente compensación por sus ense-

---

[18] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 1 (1086 D), y nota *ad loc.*

[19] Cf. el cap. 28 (1123 C) de este tratado, sobre la representación artística de monstruosas fantasías, y *Curios.* 10 (520 C), sobre el mercado de monstruos en Roma.

[20] Cf. PLUT., *Quaest. conv.* II 3, 3 (636 F), donde se habla de abrir «la puerta del proverbio». Este proverbio, que se aplicaba al ladrón torpe (cf. E. L. VON LEUTSCH-F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* Hildesheim, 1965 [= Gotinga, 1839], vol. 1, pág. 114 [98]), tuvo su origen sin duda en la famosa historia del lidio Candaules relatada por HERÓDOTO, I 8 ss.

[21] Para el orden en que los filósofos debían de ser tratados en el escrito de Colotes, Cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 43-44, quien propone el siguiente: Demócrito-Parménides-Empédocles-Sócrates-Platón-Estilpón-cirenaicos-Arcesilao; como vemos, exceptuando la posición inicial de Demócrito, en general se respetaba el orden cronológico. Como señaló G. ARRIGHETTI, «Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote», *Cronache Ercolanesi* IX (1979), 5-10, diversos papiros de Herculano testimonian que los argumentos empleados por Colotes contra Demócrito habían sido utilizados ya por el propio Epicuro en su polémica contra los atomistas. Sobre la interpretación plutarquea de De-

ñanzas[22]. Efectivamente, el propio Epicuro se proclamó durante mucho tiempo democríteo, como dice, entre otros, Leonteo, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, cuando, en carta a Licofrón, afirma que Epicuro rendía honores a Demócrito por haber alcanzado antes que él el recto conocimiento, y que su sistema en conjunto era calificado de «democríteo» porque Demócrito había hallado antes los principios de la filosofía de la naturaleza[23]. Y Metrodoro, en su obra *Sobre la filosofía,* ha declarado abiertamente que, sin la precedente guía de Demócrito, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría[24]. Pero si, como piensa Colotes, es imposible vivir según las doctrinas de Demócrito, entonces Epicuro hizo el ridículo al seguir a un filósofo que conduce a la negación de la vida. F

**4.** »Colotes lo acusa en primer lugar de introducir confusión en la vida al afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra. Pero dista tanto Demócri-

---

mócrito, cf. J. P. Hershbell, «Plutarch and Democritus», *Quaderni Urbinati di Cult. Class.* 39 (1982), 81-111.

[22] Epic., frag. 234 Usener (quien cita en nota las dos frases siguientes, hasta el principio del párrafo 1108 F).

[23] Demócrito, frag. A 53 Diels-Kranz. Desde el principio del párrafo hasta aquí constituye el frag. 138 Arr. de Epicuro. Sobre Leonteo de Lámpsaco, a quien cita Dióg. Laerc., X 25, tras los principales discípulos de Epicuro (Metrodoro, Polieno, Hermarco), cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 220-222, y T. Dorandi, *s. v.* «Leonteus [2]», *NP* 7 (1999), col. 62. El tal Licofrón a quien se dirigía la carta nos es desconocido.

[24] Metrodoro, frag. 33 Körte. Metrodoro de Lámpsaco *(c.* 330-277) fue uno de los primeros discípulos de Epicuro y, como él, fecundo escritor: cf. Dióg. Laerc., X 22-24. Los fragmentos que de su obra nos han llegado (buena parte de ellos a través de Plutarco) los recogió A. Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta,* Leipzig, 1890 *(Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl.-Bd. 17, págs. 529-597); véase también T. Dorandi, *s. v.* «Metrodoros [3]», *NP* 8 (2000), cols. 133 s.

1109A to de considerar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra, que polemizó con el sofista Protágoras[25] por decir precisamente eso y escribió contra él muchos argumentos convincentes. Colotes, que ni en sueños se topó con esos argumentos, no ha atinado con la frase en la que Demócrito declara que el algo no tiene más existencia que la nada, denominando "algo" al cuerpo y "nada" al vacío, en la idea de que este último posee una cierta naturaleza y realidad propias[26].

En todo caso[27], quien piensa que "nada posee una cualidad en mayor grado que otra" está asumiendo el principio epicúreo de que "todas las representaciones que provienen
B de nuestros sentidos son verdaderas". En efecto, si una persona dice que el vino es seco y otra dice que es dulce y ninguna de las dos yerra en su sensación, ¿cómo puede ser el vino más seco que dulce? También es posible observar que

[25] Cf. Protágoras, frag. A 15 D.-K. El sofista Protágoras de Abdera (*c.* 490-420 a. C.), uno de los creadores de la ciencia del lenguaje, la retórica y la prosa científica, fue famoso en la antigüedad por su agnosticismo respecto a la existencia y naturaleza de los dioses y por su relativismo individualista, plasmado en la célebre frase «El hombre es la medida de todas las cosas», que puede interpretarse en el sentido de que todas las sensaciones y creencias son verdaderas para la persona que las tiene: *vid.* M. Narcy, *s. v.* «Protagoras [1]», *NP* 10 (2001), cols. 456-458. Sobre la fórmula escéptica *ou mâllon* en que basa Colotes su primera acusación a Demócrito, *vid.* P. De Lacy, «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau & E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia*, Berlín, 1964, págs. 67-77, A. Graeser, «Demokrit und die skeptische Formel», *Hermes* 98 (1970), 300-317, y M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Nápoles, 1981, págs. 66 ss.

[26] Demócr., frag. B 156 D.-K.; sobre la distinción democrítea entre cuerpo (átomos) y vacío, cf. Demócr., frag. A 37 y 49 D.-K.

[27] Desde aquí hasta el final del cap. 5 constituye el frag. 152 Arr. (= 250 Us.) de Epicuro.

el agua de un mismo baño está caliente para unos y fría para otros, pues unos ordenan que se añada agua fría y otros agua caliente. Cuentan que una mujer espartana fue a visitar a Berenice, la esposa de Deyótaro, y en cuanto se acercaron la una a la otra se dieron la vuelta, incapaces, al parecer, de soportar la una el perfume y la otra la manteca[28]. Por tanto, si una sensación no es más verdadera que otra, parece claro que el agua no estará más fría que caliente, y que el perfume c
o la mantequilla no serán más fragantes que malolientes; porque si se sostiene que el mismo objeto aparece a uno de una manera y a otro de otra, en realidad se está diciendo que es de ambas.

**5.** »En cuanto a las consabidas correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos[29], así como las múl-

[28] Según F. Olck, *s. v.* «Butter», *Realencyclopädie des Altertumswissenschaft* [*RE*] III 1 (1897), col. 1090, el *boútyron*, «nata, mantequilla, manteca», era un alimento muy apreciado y un signo de prosperidad entre los bárbaros, que solían untarse con ella, principalmente en las regiones habitadas por los celtas, donde no había aceite de oliva, y da entre otros ejemplos éste de la mujer (que no hija, como dice el *Diccionario Griego-Español* de F. R. Adrados, *s. v.* «*Bereníkē* 6») del gálata Deyótaro. Que Berenice es esposa de este rey de los gálatas, hijo de Sinórix, que vivió entre finales del siglo II y mediados del I a. C., lo comprobamos en W. Spickermann, *s. v.* «Deiotaros», *NP* 3 (1997), col. 376.

[29] Esas «correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos» *(symmetríai kaì harmoníai tôn perì tà aisthētḗria pórōn)* eran, en efecto, una idea frecuentemente usada por los epicúreos para explicar la subjetividad de las percepciones sensoriales: cf., por ejemplo, Epic., *Carta a Heródoto* 47-53; *Carta a Pítocles* 107; frag. 284 Us. En su edición, Körte asigna a Metrod. (frag. 1) la mayor parte de este párrafo, a lo que se opone Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 175, n. 2; la verdad es que, como anota M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983, pág. 304, n. 1, no existen razones definitivas para tal asignación, si bien es cierto que en todas estas referencias Plutarco no sólo tenía en cuenta la obra de

tiples mezclas de simientes que, diseminadas en todos los sabores, olores y colores, dicen los epicúreos que producen en cada persona una sensación cualitativa diferente, ¿no los llevan directamente a no diferenciar unos objetos de otros? En efecto, cuando quieren rebatir a los que piensan que la sensación es engañosa porque ven que de las mismas cosas pueden provenir afecciones opuestas para quienes las expe-
D rimentan, enseñan que, al estar todos los elementos confundidos y mezclados a la vez, y puesto que por naturaleza uno se adapta a una cosa y otro a otra, no es posible que todos aprehendan o perciban la misma cualidad, ni que el objeto percibido afecte a todos por igual en cada una de sus partes, sino que cada uno se encuentra solamente con aquellos elementos que armonizan con su facultad sensitiva; por ello no es correcto disputar sobre si el objeto es bueno o malo o blanco o no blanco, creyendo confirmar las sensaciones propias con la negación de las ajenas: no debemos oponernos a ninguna sensación[30], pues todas implican una aprehension de algo, al tomar cada una de la múltiple mezcla, como de
E una fuente, aquello que le conviene y le es propio, ni hacer enunciados generales cuando nuestra aprehensión es parcial, ni creer que todos debemos experimentar lo mismo, puesto que cada persona se ve afectada por diferentes cualidades y propiedades del objeto.

Hora es ya de aclarar que los hombres que imponen esa indiferenciación cualitativa a los objetos no son otros que quienes presentan todo objeto sensible como un compuesto de cualidades de todo tipo,

Epicuro, sino toda la tradición epicúrea posterior. Sobre los «conductos» *(póroi)*, cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), y la nota *ad loc.*

[30] Cf. EPIC., *Máx. capit.* 23 y 24.

*mezclado como mosto filtrado*[31],

y reconocen que, si admiten que cualquier objeto sensible es una unidad y no una pluralidad, se van al traste sus modelos y desaparece completamente su criterio de verdad».

**6.** »Mira ahora[32] lo que hace decir Epicuro en su *Simposio* a Polieno[33], que discute con él sobre el poder calorífico del vino. Al decir éste: "¿No admites, Epicuro, los ardores producidos por el vino?", Epicuro replicó: "¿Por qué hay F
que sentenciar que el vino produce calor sin más?", y un poco después: "Parece claro, en efecto, que el vino no produce calor sin más; habría de decirse más bien que para tal persona tanta cantidad de vino produce calor"[34]. Y luego, estableciendo como causa de esto la presión y dispersión de unos átomos y además las mezclas y uniones de otros du- 1110A
rante el proceso de asimilación del vino en el cuerpo, concluye: "Por eso no se debe afirmar de manera absoluta que el vino produce calor, sino que en tal constitución y en determinadas condiciones tanta cantidad produce calor, pero

[31] Fragmento de tragedia anónimo (NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 420).

[32] Adoptamos, con POHLENZ, la lectura del manuscrito B *(dḗ): vid. supra* nuestra nota textual.

[33] Polieno de Lámpsaco (muerto antes de 271 a. C.) fue uno de los primeros discípulos de Epicuro, quien le hizo despreciar las matemáticas, en las que sobresalía, por el estudio de la filosofía. Escribió un tratado antiestoico *Contra Aristón* y otro *Sobre las definiciones;* sus fragmentos han sido recogidos por A. TEPEDINO GUERRA, *Polieno. Frammenti,* Nápoles, 1991.

[34] EPIC., frag. 21.1 ARR. (= 58 US.). En *Quaest. conv.* III 5 (651F-653B), menciona también PLUT. el *Simposio* de EPICURO en relación con la cuestión de si el vino tiene una acción refrigerante o calorífica; cf. también al respecto ARISTÓTELES, *Problemas* III 5 (871a28 ss.) y III 26 (874b23 ss.).

en tal otra tanta cantidad produce frío. Pues en ese conjunto de átomos que es el vino hay también ciertas sustancias naturales de las que podría derivar el frío o que, si se combinan con otras, podrían producir la naturaleza del frío. Por consiguiente, se engañan tanto los que dicen que el vino produce solamente frío, como los que dicen que produce solamente calor"[35].

Evidentemente, quien dice que la mayoría se engaña al
B suponer que lo que calienta es calorífico y lo que enfría refrigerante, pero no piensa que de su discurso se sigue que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra, en realidad se está engañando a sí mismo.

Añade Epicuro que "muchas veces el vino no aporta poder calorífico o refrigerante al entrar en el cuerpo, sino que, al alterarse la masa corporal y producirse un cambio de posición de sus átomos, ora los átomos que generan calor se reúnen en un mismo punto y proporcionan por su elevado número calor y fogosidad al cuerpo, ora, en cambio, se retiran y producen frío"[36]».

7. »No hay duda de que este razonamiento puede servir para todo lo llamado y considerado amargo, dulce, purificante, soporífero o luminoso, puesto que nada posee una
C cualidad o potencia en grado absoluto ni es más activo que pasivo cuando entra en los cuerpos, sino que su composición y propiedades varían según los diferentes cuerpos. De hecho, el propio Epicuro, en el libro segundo de su obra *Contra Teofrasto,* cuando dice que los colores no son connaturales a los cuerpos, sino que se originan según un cierto orden y disposición de los átomos en relación con la vista,

---

[35] Epic., frag. 21, 2 Arr. (= 59 Us.).

[36] Epic., frag. 21, 3 Arr. (= 60 Us.).

con este razonamiento está afirmando que un cuerpo no es más incoloro que coloreado[37]. Sin embargo, poco antes había escrito textualmente las siguientes palabras: "Pero incluso independientemente de este punto particular, no sé cómo puede afirmarse que en la oscuridad estos objetos tienen color. La verdad es que muchas veces, cuando el aire circundante se difunde con un grado de oscuridad uniforme, unos perciben la diferencia de colores, pero otros no la perciben a causa de la debilidad de su vista. Es más, cuando entramos en una habitación oscura no tenemos ninguna visión del color, pero si permanecemos en ella un poco lo vemos"[38]. Por tanto, de ningún cuerpo podrá decirse de manera absoluta que tiene color o que no tiene color. Si el color es relativo, también lo blanco y lo azul[39] serán relativos; y si esto es así, también lo serán lo dulce y lo amargo, de modo que de toda cualidad se puede afirmar con veracidad su existencia tanto como su inexistencia, pues para quienes experimenten una determinada cualidad esa cualidad existirá, pero no existirá para quienes no la experimenten. D

[37] Sobre la doctrina epicúrea de los colores, cf. LUCRECIO, II 730 ss. Probablemente, Epicuro estaría respondiendo aquí al ataque de Teofrasto a la doctrina democrítea de las cualidades perceptibles: cf. TEOFRASTO, *Sobre los orígenes de las plantas* VI 2; *De sensu* 68-83 (especialmente 72-82, sobre el color). Testimonios de otros ataques de la escuela epicúrea contra Teofrasto nos conserva CIC., *Sobre la nat. de de los dioses* I 33 (93).

[38] EPIC., frag. 16 ARR. (= 29 US.). Ideas muy similares expone LUCR., II 746-7 y 795-8. USENER recoge también como frag. 30 todo este cap. 7, salvo el último párrafo. Sobre la extensión de la cita, cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 141-143, con argumentos convincentes.

[39] Plutarco parece estar pensando en el color del mar, a juzgar por el término que emplea, *kyanoûn*, 'azul oscuro', y por paralelos como CIC., *Acad. Pr.* II 33 (105), o LUCR., II 766-775, en los que se habla de las distintas tonalidades del mar.

E Así pues, Colotes derrama sobre sí mismo y sobre su maestro el turbio fango en que se encuentran, según su propia afirmación, quienes predican la relatividad cualitativa de los objetos.

**8.** »Pues bien, ¿acaso sólo aquí se muestra nuestro buen amigo

*médico de otros y él mismo cubierto de llagas?* [40]

No, en absoluto: de forma aún más evidente, en el segundo de sus reproches no cae en la cuenta de que, junto con Demócrito, está excluyendo de la vida a Epicuro. Afirma, en efecto, que la frase de Demócrito: "Por convención es el color, por convención lo dulce", por convención la mezcla, etc., "pero en realidad hay sólo átomos y vacío"[41], atenta
F contra los sentidos, y que quien persevera en este razonamiento y lo pone en práctica ni siquiera podría pensar de sí mismo que es un hombre o que vive.

Nada tengo que objetar a este argumento, pero afirmo que estas ideas son tan inseparables de las doctrinas de Epicuro como la forma y el peso son, según ellos mismos dicen, inseparables del átomo[42]. ¿Pues qué dice Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles e indestructibles, y que además carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas; que cuando se acercan unas a otras o se encuentran o se en-
1111A trelazan, se forman agregados, que en unos casos se presentan como agua, en otros como fuego, en otros como una

[40] Euríp., frag. 1086 Nauck, citado también por Plut. en *Adulat.* 32 (71F), *Cap. inim. util.* 4 (88D) y *Frat. am.* 6 (481A).

[41] Cf. Demócr., frags. A 49, B 9, B 117 y B 125 D.-K.

[42] Epic., frag. 275 Us.

planta, en otros como un hombre, pero que todo lo que existe son las formas indivisibles [*átomoi*], como él las llama, y nada más; que no hay, en efecto, generación a partir del no ser, pero que de las cosas que son tampoco puede llegar a generarse nada, porque los átomos, por su solidez, no pueden experimentar afecciones ni modificaciones; y que es por ello por lo que no existe el color, pues debería proceder de lo incoloro, ni tampoco la naturaleza o el alma, pues deberían proceder de lo que carece de cualidades y es inalterable[43].

Demócrito, por tanto, debe ser criticado no por admitir las consecuencias de sus principios, sino por establecer los B principios que llevan a esas consecuencias. Pues no debió considerar inmutables los elementos primarios, pero, desde el momento en que así los consideró, debió comprender que con ello desaparece la generación de toda cualidad. Pero advertir lo absurdo y negarlo es una total desvergüenza; de modo que Epicuro actúa con total desvergüenza cuando afirma que pone como base los mismos principios que Demócrito[44], pero no dice que "por convención es el color" y lo dulce y lo amargo y las restantes cualidades. En todo caso, si 'no dice' significa 'no admite', está siguiendo su práctica habitual: pues suprime la providencia, pero dice que deja la piedad[45], y elige la amistad a causa del placer que proporciona, pero dice que sufre por sus amigos los mayores dolores[46], y dice que parte de la hipótesis de un universo

[43] DEMÓCR., frag. A 57 D.-K.

[44] Cf. *supra*, cap. 3 (1108E).

[45] EPIC., frag. 368 Us.; cf. *Suav. viv. Epic.* 21 (1102B), donde Plutarco critica con sorna y más en detalle esta actitud hipócrita, a su parecer, de los epicúreos con respecto a la religión.

[46] EPIC., frag. 546 Us.

infinito, pero no suprime las nociones de 'alto' y 'bajo'[47].
c Ni siquiera entre vino y risas es muy apropiado comportarse de ese modo, tomando la copa, bebiendo cuanto uno quiere y devolviendo el resto; pero especialmente en el discurso se debe recordar aquel sabio dicho: "Los principios no son necesarios, las conclusiones sí"[48]. Por tanto, no era necesario sentar, o mejor dicho tomar de Demócrito la premisa de que los átomos son los principios de todas las cosas; pero una vez establecida la doctrina y adornada con sus persuasivos argumentos iniciales, hay que apurarla hasta las heces[49], o bien demostrar cómo cuerpos que carecen de cualidades han producido todo tipo de cualidades por el simple hecho de juntarse. Por poner un ejemplo: lo llamado caliente, para vosotros, ¿de dónde ha llegado y cómo les ha sobrevenido a
D los átomos, que ni vinieron trayendo consigo el calor ni devinieron calientes al juntarse? Pues lo primero implica posesión de cualidad, y lo segundo capacidad natural de sufrir afecciones, y ni lo uno ni lo otro, según afirmáis, puede darse en los átomos debido a su incorruptibilidad[50]».

**9.** »"¿Y qué?", diréis. "¿No pasaba eso también con Platón y con Aristóteles y con Jenócrates[51], que, a partir de

---

[47] Epic., frag. 299 Us.; cf. *Carta a Heródoto* 60.

[48] A pesar de que Plutarco la presenta como algo bien conocido, esta sentencia no se encuentra en ningún otro lugar de la literatura grecolatina clásica conservada.

[49] Cf. Aristófanes, *Plut.* 1085, y Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.*, II, pág. 212 (86): «Hay que beber el vino hasta las heces»; el dicho aparece utilizado por Plut. también en *Cup. div.* 5 (525D).

[50] Todo este amplio párrafo constituye el frag. 288 Us. de Epic.

[51] Frag. 52 Heinze. Jenócrates de Calcedón fue discípulo personal de Platón, a quien acompañó en su tercer viaje a Siracusa, y sucesor de Espeusipo como escolarca de la Academia de 339 a 314 a. C. Por lo que podemos deducir de sus escasos fragmentos, intentó una estricta sistemati-

cuatro elementos simples y primarios, se generaba oro de lo que no es oro, y piedra de lo que no es piedra, y así con todas y cada una de las demás cosas?" Por supuesto. Pero para estos filósofos los principios, desde el mismo momento en que se reúnen para la generación de cada cosa, llevan, a modo de grandes contribuciones, sus propias cualidades, y cuando a una se juntan y combinan, lo seco con lo húmedo, E
lo frío con lo caliente, lo duro con lo blando, al ser cuerpos que en sus afecciones interactúan unos sobre otros y cambian completamente, generan al mismo tiempo objetos diversos según las diversas mezclas. El átomo, en cambio, en sí y por sí está vacío y desprovisto de toda capacidad generativa, y cuando se encuentra con otro experimenta una sacudida debido a su dureza y resistencia, pero no sufre ni causa ninguna otra afección, sino que golpean y son golpeados todo el tiempo, sin poder producir no ya sólo un animal o un alma o un ente natural, sino ni siquiera una pluralidad colectiva de ellos, ni un solo conglomerado, al estar en constante agitación y dispersión[52].

**10.** »Pero Colotes, como si se dirigiera a un rey iletrado, F
también hace presa en Empédocles, como si éste estuviera inspirado por la misma doctrina:

*Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno*
*de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,*

zación del pensamiento del maestro y acentuó la tendencia pitagorizante del último platonismo: *vid.* R. M. Dancy, «Xenocrates», en D. J. Zeyl (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Chicago, 1997, págs. 568-570.

[52] Epic., frag. 286 Us. Encontramos este mismo argumento (es imposible que de los átomos surja nada distinto) en Cic., *Sobre la nat. de los dioses* I 39 (110), y en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III 187.

*sino que sólo la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres*[53].

No veo yo en qué forma sutil plantea esto dificultades res-
1112A pecto a la vida para quienes sostienen que no existe genera-
ción del no ser ni destrucción del ser, sino que llaman gene-
ración a la conjunción de unos determinados entes con
otros, y muerte a su disgregación[54]. Que Empédocles dijo
*nacimiento* con el sentido de *generación* lo dejó claro él
mismo al oponerle *muerte*. Pero si ni viven ni pueden vivir
los que establecen que las generaciones son mezclas y las
corrupciones disgregaciones, ¿qué otra cosa hacen estos
epicúreos? Sin embargo Empédocles, al atribuir a los ele-
mentos en sólida juntura cualidades como el color, la blan-
dura o la humedad, en cierto modo les proporciona la mez-
B cla y la cohesión natural que sirve para unirlos. En cambio
quienes juntan a una átomos inalterables e inconmovibles
no los hacen producir nada, más que múltiples y constantes
colisiones; porque el entrelazamiento que impide su disgre-
gación acrecienta aún más su entrechocar, de modo que lo
que llamamos *generación* es, según ellos, no mezcla ni sol-
dadura, sino confusión y conflicto. Y si los átomos, tras una
brevísima colisión, ora se alejan por el impacto, ora se acer-
can al debilitarse el golpe, resulta que el tiempo que están
separados unos de otros, sin contacto ni unión, es más del
doble, de forma que nada pueden producir por ellos mis-
mos, ni siquiera un objeto inanimado, y mucho menos la
C percepción, el alma, la inteligencia o el pensamiento, que,
por más que se quiera, no dan la impresión de haberse ori-
ginado entre átomos y vacío, unos átomos que ni por sí

[53] EMPÉDOCLES, frag. B 8 D.-K.
[54] EPIC., frag. 283 Us.

mismos tienen cualidades ni juntos experimentan afecciones o cambios, y cuya unión ni siquiera es capaz de producir composición, mezcla y cohesión natural, sino golpes y rebotes[55]. De modo que, con las doctrinas de éstos, que establecen unos principios vacíos, inalterables, sin relación con la divinidad e inanimados, y además imposibles de mezclar y fusionar, se elimina la vida y la existencia de seres vivos.

**11.** »¿Cómo entonces admiten la naturaleza, el alma y los seres vivos? Como admiten el juramento, la plegaria, el sacrificio, la adoración: mediante la palabra y el discurso, afirmando, fingiendo y nombrando aquello que niegan con sus principios y doctrinas[56].

Pero si con *naturaleza*[57] indican simplemente lo nacido D
y con *generación* lo generado, como los que utilizan la expresión *leñame* para la leña o *armonía* para lo armónico, ¿de dónde le vino a Colotes la idea de lanzar a Empédocles preguntas como ésta?: "¿Por qué", dice, "nos fatigamos a nosotros mismos preocupándonos por nosotros mismos y tratando de alcanzar ciertas realidades y de evitar ciertas otras? Pues ni nosotros existimos ni logramos vivir recurriendo a otras realidades". "¡Ánimo, mi querido Colotín!"[58],

---

[55] EPIC., frag. 286 Us. Cf. *supra*, cap. 9 (111 E), donde Plutarco considera el átomo «desprovisto de toda capacidad generativa». Sobre esos «golpes y rebotes» de los átomos epicúreos, cf. PLUT., *Fac. lun.* 4 (921D).

[56] WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 200 s., piensa que Usener debería haber incluido también este párrafo como fragmento epicúreo.

[57] Plutarco centra su crítica en este pasaje en el uso epicúreo de *phýsis*, 'naturaleza', para indicar simplemente la realidad empírica de una determinada cosa, lo que al platónico Plutarco le parece una pura tautología.

[58] Esta interpelación anacrónica, con la que Plutarco se dirige directamente a Colotes por encima de los siglos aquí y en otros pasajes (cf. caps. 18 [1117D-E], 22 [1119D] y 33 [1126E]), aparece también con frecuencia en sus escritos antiestoicos (cf., por ejemplo, PLUT., *Stoic. rep.* 10

se le podría contestar; "no hay nadie que te impida preocuparte por ti mismo si enseña que 'la naturaleza de Colotes'
E no es otra cosa que el propio Colotes, ni que te impida recurrir a las realidades (para vosotros las realidades son placeres)[59] si hace notar que no existe una 'naturaleza' de los pasteles, ni de los olores, ni de la relación sexual, sino que lo que hay son pasteles, perfumes y mujeres". Pues ni el gramático, cuando dice que 'la fuerza de Heracles' es el propio Heracles, elimina la existencia de Heracles[60], ni los que afirman que 'armonías' y 'envigados' son meras expresiones niegan la existencia de sonidos y de vigas[61]. De aquí se sigue que algunos que eliminan el alma y el pensamiento crean que no eliminan ni el vivir ni el pensar[62]. Cuando Epicuro dice: "La naturaleza de lo que existe es cuerpos y

[1037A y C], 24 [1046A] y 45 [1055A]), lo que hace suponer a BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, pág. 149, que se trataría de un procedimiento retórico usual en las controversias entre escuelas filosóficas. Para el diminutivo empleado aquí por Plutarco, cf. *supra*, cap. 1 (1107 D), con nuestra nota.

59 Resulta intraducible el irónico juego de palabras de Plutarco: *prágmata* significa 'cosas, realidades, objetos', pero también 'asuntos, hechos, acciones', y los epicúreos rechazaban la actividad política (el *bíos praktikós)* y abrazaban, según la crítica antiepicúrea tradicional, los placeres sensuales (el *bíos apolaustikós* o *hēdonikós)*.

60 Adoptamos, con POHLENZ-WESTMAN, el añadido de AMYOT *(anaireî tòn Hēracléa): vid., supra,* la nota textual. «La fuerza de Heracles» (cf. HOM., *Od.* XI 601) es una perífrasis usual en la lengua homérica: cf. PLUT., *Fac. lun.* 30 (944F).

61 Cf. SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* III 99: «una articulación no es nada al margen de lo que se articula».

62 Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 14 (1096E), con la nota *ad loc.* Según ha dicho Plutarco algo más arriba (cap. 10 [1112B-C]), también los epicúreos eliminarían el concepto tradicional de alma, al considerarla como algo material, no distinto de los átomos que la componen.

espacio"[63], ¿cómo debemos entenderlo? ¿Quiere decir que 'la naturaleza' es algo distinto de 'lo que existe', o bien in- F dica 'lo que existe' y nada más, como es de hecho su costumbre, cuando utiliza la expresión 'naturaleza del vacío' para el propio vacío, e incluso, ¡por Zeus!, 'naturaleza del universo' para el universo? Y si alguien le preguntara: "¿Qué quieres decir, Epicuro? ¿Que una cosa es el vacío y otra la naturaleza del vacío?", respondería: "¡No, por Zeus! En cierto modo, este uso de los términos es el convencional,

*y también yo hablo por convención*"[64].

¿Pues qué otra cosa hizo Empédocles al enseñar que la naturaleza no es nada fuera de lo natural, ni es nada la muerte fuera de lo mortal, sino que, igual que los poetas dicen a 1113A menudo como ficción literaria

*allí intervenían la Disputa y el Tumulto y la funesta Parca*[65],

---

[63] Epic., frag. 149 Arr. (= 76 Us.); cf. *Carta a Heródoto* 39-40, para la demostración epicúrea de la existencia de los cuerpos y del vacío. Los manuscritos dan siempre la lectura *tópos*, 'espacio', asumida por Usener (cf. *adnot. crit. ad frag.* 76, pág. 125), Pohlenz-Westman y Einarson-De Lacy (aunque éstos traducen luego *void*). Arrighetti lee *kenón*, suponemos que a la vista de *Carta a Heródoto* 39, 8: pero en este último pasaje, *sômata kaì kenón* es una conjetura de Gassendi (de hecho, Usener, pág. 6, conjetura *sômata kaì tópos*, probablemente basándose en este mismo pasaje plutarqueo). De todos modos, lo cierto es que Epicuro utiliza prácticamente como sinónimos las palabras *tópos* y *kenón* 'vacío', incluso *chôra* 'lugar': cf. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, vol. I, pág. 75, n. 3.

[64] Se trata de la segunda parte del último de los hexámetros de Empédocles citados al final de este capítulo (*infra*, 1113B), citada también por Plut. en *Praec. ger. reip.* 28 (820F).

[65] Hom., *Il.* XVIII 535.

así llama la mayoría 'generación' y 'corrupción' a lo que se combina y a lo que se disgrega? Tan lejos estuvo Empédocles de alterar lo que existe y combatir las apariencias que ni siquiera desterró la expresión de su vocabulario usual, sino que, suprimiendo cuanto producía en los objetos un engaño perjudicial, devolvió a las palabras su uso convencional en los siguientes versos:

*Y éstos, cuando lo mezclado en forma de hombre llega a la*
*[luz del éter,*
*o en forma de un tipo de bestia salvaje o de arbusto*
*o de pájaro, a esto lo llaman entonces nacer,*
B *y cuando se separa, a esto a su vez lo llaman hado desdi-*
*[chado.*
*No usan los nombres con justicia, e incluso yo mismo hablo*
*[por convención*[66].

Aunque el propio Colotes cita estos versos, no comprende que Empédocles no ha eliminado a los hombres, las bestias, los arbustos y los pájaros, precisamente cosas cuya producción, según afirma, se realiza a partir de la mezcla de los elementos, sino que, a quienes llegan a usar para esta combinación y separación los términos 'naturaleza' y 'hado desdichado' o 'muerte vengadora'[67], les ha enseñado en qué se equivocan, pero sin impedirles el uso de las expresiones habituales entre ellos».

**12.** »Con todo, me parece que Empédocles no plantea
C aquí un problema de expresión verbal, sino que, como dije antes[68], discute sobre una cuestión factual: la generación a

[66] EMPÉD., frag. B 9 D.-K.
[67] EMPÉD., frag. B 10 D.-K.
[68] *Supra*, cap. 10 (1112A).

partir de lo no existentc, que algunos llaman 'naturaleza'[69]. Lo deja claro sobre todo en los siguientes hexámetros:

*Necios, pues no poseen pensamientos de largo alcance*
*aquellos que suponen que lo que previamente no era puede*
*[llegar a ser,*
*o que algo puede morir y ser completamente destruido*[70].

Estos hexámetros son de alguien que grita fuerte a quienes tienen oídos que no elimina la generación, sino sólo la generación a partir de lo que no existe, ni tampoco la corrupción, sino sólo la corrupción total, es decir, la destrucción que lleva a la no existencia. Porque, quien quisiera calumniarlo de forma no tan brutal y simple sino más moderada, encon- D
traría apoyo para sustentar la acusación contraria en los versos que siguen al pasaje anteriormente citado, en los que Empédocles dice:

*Un hombre sabio no podría predecir esto en su corazón:*
*que mientras viven eso que llaman vida,*
*mientras tanto existen, y les sobrevienen penas y dichas,*
*pero antes de que los mortales se ensamblen y después de*
*[que se disuelvan, no son nada*[71].

Éstas no son palabras de alguien que niega la existencia de los que han nacido y están vivos, sino más bien de alguien

---

[69] Cf. Aristót., *Metafísica* V 4 (1014b16-17), donde, al analizar la noción de *phýsis* y sus distintas acepciones, menciona en primer lugar este sentido de *phýsis* como 'generación'.

[70] Empéd., frag. B 11 D.-K. Para la interpretación plutarquea de éste y otros fragmentos de Empédocles, *vid.* Hershbell, «Plutarch as a source for Empedocles re-examined», *American Journal of Philology* 92 (1971), 156-184.

[71] Empéd., frag. B 15 D.-K.

que piensa que existen tanto los que aún no han nacido como los que ya han muerto. Sin embargo, Colotes no ha criticado esto, y en cambio dice que, según Empédocles, ni sufriremos enfermedades ni recibiremos heridas[72]. ¿Pero cómo no va a admitir que sufran los que viven quien dice que an-
E tes de la vida y después de la vida le sobrevienen a toda persona "penas y dichas"? ¿Entonces, Colotes, a quiénes les cuadra en realidad el no recibir heridas ni sufrir enfermedades? A vosotros, los epicúreos, que sois un coágulo de átomos y vacío, ninguno de los cuales tiene capacidad de sentir. Pero lo terrible no es esto, sino el hecho de que ni siquiera tenéis lo que os ha de dar placer, pues el átomo no admite lo que lo produce y el vacío no es afectado por ello.

**13.** »Puesto que Colotes prefería despachar a Parménides a continuación de Demócrito, pero yo me he saltado ese pasaje y he tratado primero el relativo a Empédocles por su
F mayor conexión con las críticas precedentes, volvamos de nuevo a Parménides. Pues bien, respecto a los "torpes sofismas" que Colotes le imputa[73], la verdad es que, con ellos, aquel gran hombre no hizo más despreciable la amistad, ni más insolente el amor por los placeres; no despojó el bien de su poder de atracción y su valía intrínseca, ni introdujo
1114A confusión en las creencias sobre los dioses. No sé en qué medida ha podido Parménides dificultar nuestra vida por

[72] Es decir, según la argumentación de Colotes, al negar Empédocles que los hombres existan o puedan nacer y llegar a ser, se habría visto en la necesidad de negar también toda ulterior posibilidad de experimentar algo, por ejemplo enfermedades o heridas.

[73] Cf. Aristót., *Física* I 2 (185a9-10), donde se afirma que los tratados de Meliso y de Parménides contienen argumentos erísticos *(lógon eristikón)*. Sobre la interpretación plutarquea de Parménides, *vid.* Hershbell, «Plutarch and Parmenides», *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 13 (1972), 192-208.

haber dicho que "el universo es uno"[74]. De hecho, también Epicuro, cuando dice que el universo es infinito, ingénito e incorruptible, y que ni aumenta ni disminuye, está hablando del universo como si fuera una sola cosa[75]. Cuando al principio de su tratado establece que "la naturaleza de las cosas que existen es cuerpos y vacío", trata la naturaleza como si fuese una sola cosa distinguiendo en ella dos partes, aunque una de éstas en realidad no es nada, y sin embargo la denomináis 'intangible', 'vacío' e 'incorpóreo'[76]. Así que también para vosotros es uno el universo, a menos que queráis usar expresiones vacías para el vacío y disputar con los antiguos por una sombra.

"Pero, ¡por Zeus!", dirás, "según Epicuro, el número de cuerpos es infinito, y todos los objetos sensibles se generan B a partir de ellos". Bien, mira qué clase de principios ponéis como base de la generación: la infinitud y el vacío; éste inactivo, inalterable e incorpóreo; aquél desorganizado, irracional, inconcebible, con sus elementos en continua descomposición y confusión por no poder controlarse ni mantenerse en unos límites debido a su multiplicidad[77]. Pero Parménides no ha eliminado "el fuego" ni "el agua" ni "el precipicio" ni, como afirma Colotes, "las ciudades habitadas de Europa y Asia"; lo que él ha hecho es un ordenamiento del mundo, mezclando como elementos la luz y la oscuridad y produciendo a partir de ellos y a través de ellos todos los objetos sensibles. Parménides ha dicho, en efecto, muchas C

[74] Cf. PARMÉNIDES, frags. A 7, 8, 23 y 49 D.-K.

[75] EPIC., frag. 296 Us.; Cf. *Carta a Heródoto* 39-41, sobre la naturaleza del universo *(tò pân)*.

[76] EPIC., frag. 23 ARR. (= 74 Us.). El tratado al que se refiere Plutarco es el famoso *Perì phýseōs,* una extensa exposición (en treinta y siete libros) de la teoría física de Epicuro.

[77] EPIC., frag. 269 Us.

cosas sobre la tierra y también sobre el cielo, el Sol, la Luna y las estrellas, ha referido pormenorizadamente el origen de los hombres y no ha omitido nada de lo realmente importante[78], como corresponde a un antiguo filósofo de la naturaleza que compuso un libro por sí mismo y no saqueó el de otro.

Puesto que Parménides comprendió, antes incluso que Platón[79] y Sócrates, que la naturaleza tiene algo de opinable pero también algo de inteligible, y que lo opinable es incierto y pasa por muchas afecciones y cambios debido a que, por efecto de la sensación, mengua y aumenta, y es de una manera para unos y de otra para otros, e incluso para una misma persona no siempre es igual, mientras que lo inteligible pertenece a otra clase, pues es, como dice el propio Parménides,

*íntegro, imperturbable e ingénito*[80],

D igual a sí mismo y estable en el ser[81], Colotes critica esto de manera calumniosa acudiendo a su modo de expresarse y persiguiendo en sus argumentos la forma y no el fondo, y llega a afirmar que Parménides elimina lisa y llanamente todas

---

[78] Cf. Parmén., frag. B 8 D.-K. Sobre la crítica epicúrea al monismo eleático, cf. Filodemo, *Retórica* II, pág. 169 Sudhaus: «Parménides y Meliso dicen que el todo es uno, porque consideran engañosas las sensaciones». También Lucrec. (IV 507 ss.) habla de los «precipicios» que hay que esquivar con la ayuda de los sentidos, y que si se rechazan éstos se iría al traste no sólo el fundamento de la razón, sino también el de la práctica de la vida. Véase en general Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 52 ss.

[79] Véase, por ejemplo, Plat., *Timeo* 27d-28a; *República* 534a, y compárese con Parmén., frag. A 1 D.-K.: «La razón es criterio de juicio, mientras que las sensaciones no son exactas».

[80] Parmén., frag. B 8.4 D.-K.

[81] Cf. Parmén., frag. B 8.22 y 29-30 D.-K.

las cosas al establecer como base que el ser es uno. Sin embargo, Parménides[82] no elimina ninguno de ambos aspectos de la naturaleza, sino que, asignando a cada uno lo que le corresponde, pone lo inteligible en la idea del uno y del ser, llamando a éste 'ser' por eterno e incorruptible, y a aquél 'uno' por su igualdad consigo mismo y por no admitir variación, mientras que lo sensible lo pone en la idea de movimiento desordenado. Además, podemos ver el criterio de esta distinción:

*por un lado, el corazón imperturbable de la verdad bien [persuasiva*[83],

que participa de lo inteligible y de lo que es igual a sí mismo; E

*por otro lado, las opiniones de mortales, en las que no cabe [creencia verdadera*[84],

por su relación con objetos que admiten toda clase de cambios, afecciones y desigualdades. Ahora bien, ¿cómo podría Parménides suprimir la sensación y la opinión sin suprimir lo sensible y lo opinable? No hay respuesta posible. En todo caso, puesto que a lo que verdaderamente es le es propio permanecer en el ser, mientras que lo sensible y lo opinable ora son, ora no son, y siempre están cambiando y trocando su naturaleza, éstos requieren, según pensaba Parménides, una denominación distinta a la aplicada al primero, que siempre es. Así pues, su afirmación de que el ser es uno no implica supresión de lo plural y sensible, sino indicación de F sus diferencias con respecto a lo inteligible. Unas diferen-

[82] Parmén., frag. A 34 D.-K.
[83] Parmén., frag. B 1.29 D.-K.
[84] Parmén., frag. B 1.30 D.-K.

cias que resaltó aún más Platón en su teoría de las Ideas, dándole así a Colotes un asidero para sus críticas.

**14.** »Por ello me parece oportuno abordar a continuación lo que ha dicho Colotes contra Platón. En primer lugar,
1115A consideremos la atenta erudición de nuestro filósofo, que dice que estas doctrinas de Platón las siguieron Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto y todos los peripatéticos[85]. ¿Pues en qué desierto escribías tu libro, para que cuando pergeñaste estas acusaciones no pudieras encontrar sus obras ni tener a mano los tratados *Sobre el cielo* y *Sobre el alma* de Aristóteles, el *Contra los filósofos de la naturaleza* de Teofrasto, el *Zoroastro*, el *Sobre el Hades* o las *Cuestiones de filosofía natural* de Heraclides[86], o el *Sobre el alma* de Dicearco[87], en los que estos autores polemizan constantemente con Pla-
B tón y se oponen a él en las cuestiones más importantes y

[85] Para la discusión sobre el término 'peripatéticos', cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 69 ss. Como apunta Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 573, n. 1, «es cierto que no sólo Aristóteles, Jenócrates o Heraclides podían ser considerados con igual razón discípulos de Platón, sino que incluso Teofrasto era considerado académico por la tradición doxográfica (cf. Dióg. Laerc., V 36); sin embargo, el contexto lleva a pensar que aquí Colotes se dirigía también en conjunto contra la escuela de Aristóteles, es decir, los que actualmente llamamos peripatéticos».

[86] Frag. 68 Wehrli. El académico Heraclides Póntico (s. iv a. C.) fue discípulo de Espeusipo y compañero de Aristóteles. Los fragmentos conservados de sus escritos revelan una amplia variedad de intereses (ética, política, historia, literatura, música, física): *vid.* J.-P. Schneider, «Héraclide le Pontique» (H 60), *DPhA*, vol. III, págs. 563-568.

[87] Frag. 5 Wehrli. Dicearco de Mesina (*c.* 358-285 a. C.) fue alumno de Aristóteles, aunque fuertemente influido por el pitagorismo. Profesaba la teoría del alma-armonía, según la cual el alma no es más que la unidad del cuerpo. Escribió también obras históricas y geográficas y comentarios a los poetas antiguos: *vid.* J.-P. Schneider, *s. v.* «Dicéarque de Messine» (D 98), *DPhA*, vol. II, págs. 760-764.

fundamentales de la filosofía natural? Precisamente Estratón, el más destacado de los restantes peripatéticos, no está de acuerdo en muchas cosas con Aristóteles, y ha adoptado las ideas contrarias a Platón acerca del movimiento y acerca de la inteligencia, el alma y la generación, para acabar afirmando que el universo en sí mismo no es un ser vivo y que la naturaleza es consecuencia de la casualidad[88], pues el principio lo proporciona el azar, y de este modo se realiza luego cada uno de los procesos naturales[89]. Además, respecto a la teoría de las Ideas, por la cual critica Colotes a Platón, Aristóteles, que la pone en cuestión en su integridad y le plantea todo tipo de objeciones en sus escritos de ética y de filosofía natural y a lo largo de sus diálogos exotéricos, c dio a algunos la impresión de buscar más la polémica con esta doctrina que su análisis filosófico, como si prefiriera socavar la filosofía platónica[90]: ¡tan lejos estaba de seguirla! Así pues, ¿quién puede ser tan negligente como para, sin conocer las opiniones de estos hombres, inventarse las que no tienen y, convencido de que está poniendo en evidencia a otros, proporcionar de su puño y letra prueba evidente de su propia ignorancia y osadía, al afirmar que concuerdan con

[88] Cf. PLAT., *Leyes* 888e, 889a, 892b-c, 896e, 897b, 898c.

[89] ESTRATÓN, frag. 35 WEHRLI. Estratón de Lámpsaco *(c.* 340-269 a. C.), sucesor de Teofrasto al frente del Liceo, llevó a cabo una profunda revisión crítica de las enseñanzas de Aristóteles: *vid.* C. WILDBERG, *s. v.* «Straton [2]», *NP* 11 (2001), cols. 1042 s.

[90] Cf. por ejemplo ARISTÓT., *Metafísica* XI 1, 5 (1059b3): «Es obvio que las Ideas no existen», o *Anal. Post.* I (83a32-34): «Así que desechemos las Ideas, porque son vana palabrería y, si no existen, son del todo irrelevantes». Véanse W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles,* Madrid, 1993, págs. 255-258, sobre la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas, y I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Gotemburgo, 1957, págs. 323-325, que comenta al respecto este pasaje plutarqueo.

Platón quienes difieren de él y que lo siguen quienes se le oponen?

**15.** »"Pero lo cierto es que Platón afirma que es necio que consideremos a los caballos, caballos y a los hombres,
D hombres"[91]. ¿Y en qué lugar de los escritos de Platón encontró Colotes oculta esta afirmación? Porque, cuando los leemos nosotros, siempre encontramos al hombre considerado hombre, y el caballo, caballo, y el fuego, fuego; por eso, precisamente, aplica a todos ellos el calificativo de 'opinable'[92]. Pero Colotes, cual si no distara ni pizca de la sabiduría, tomó como una sola y misma cosa las proposiciones 'el hombre no existe' y 'el hombre existe-no-siendo'.

Para Platón, sin embargo, el no existir y el existir-no-siendo difieren de manera singular, pues con lo primero se expresa la negación de toda esencia, y con lo segundo la alteridad entre el participante y lo participado[93]; una alteridad que los filósofos posteriores hicieron consistir simplemente en una diferencia entre género y especie[94] o entre ciertas

---

[91] El pasaje es importante por ser la única polémica epicúrea que conocemos dirigida expresamente contra la doctrina de las Ideas, que considera que cada ser particular participa de ciertas ideas inteligibles que existen en un mundo separado del mundo sensible: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 67 ss. y 101 ss.

[92] Esta precisión de Plutarco viene motivada por la relación etimológica existente (pero difícilmente expresable en español) entre los términos que hemos traducido por «considerado» *(doxazómenon)* y «opinable» *(doxastón);* para el interés de Plutarco por las explicaciones etimológicas, véase J. F. Martos Montiel, «El uso de la etimología en los *Moralia* de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* Madrid, 1994, págs. 575-582.

[93] Cf. Plat., *Sofista* 255d-e, 258d-e.

[94] Como hizo Aristót.: cf., por ejemplo, *Metafísica* IV 2 (1003b19-1004a5).

cualidades llamadas comunes y particulares[95], pero sin lle- E
gar más allá, al encontrarse con problemas más propiamente
dialécticos. La relación del participante con lo participado
es la que tiene la causa con la materia, el modelo con la
imagen y la potencia con la afección; precisamente en esto
se encuentra la principal diferencia entre lo que es por sí
mismo e idéntico a sí mismo y lo que es causado por otra
cosa y nunca mantiene el mismo estado: porque lo primero
nunca existirá-no-siendo ni nunca ha llegado a ser, y por eso
existe-siendo de forma plena y verdadera, mientras que lo
segundo no tiene una participación cierta en el ser, ni siquie-
ra en la medida en que le viene dado por otra cosa, sino que
degenera por su débil condición, como si la materia resbala-
ra en torno a la forma y sufriera en la imagen de su esencia F
múltiples afecciones y cambios que la llevan a alterarse y
agitarse.

Por tanto, al igual que quien dice que la imagen de Pla-
tón no es Platón no niega la percepción y existencia de ésta
como imagen, sino que subraya la diferencia entre algo que
es en sí mismo y algo distinto que ha llegado a ser en rela-
ción con lo primero, así también quienes dicen que cada uno
de nosotros, por haber alcanzado el ser participando de unas
determinadas esencia y forma comunes, es una imagen de 1116A
aquello que proporciona la igualdad a nuestra generación,
no niegan la naturaleza ni el uso ni la percepción de los
hombres. Pues ni siquiera quien afirma que el hierro can-
dente no es fuego o que la Luna no es el Sol, sino que, co-
mo dice Parménides,

[95] Como hicieron los estoicos: cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= *SVF*), Leipzig, 1905, vol. II, frags. 395 y 398, y Plut., *Comm. not.* 36 (1077D = *SVF* II 396).

*brilla de noche con luz ajena, errante en torno a la tierra*[96],

suprime el uso del hierro o la naturaleza de la Luna; pero si dijera que el hierro no es un cuerpo o que la Luna no es luminosa, entonces estaría en contradicción con los sentidos, como lo está quien no ha permitido la existencia de cuerpos y seres vivos, ni de generación y sensación[97]. Por contra, quien supone que estas cosas existen por participar, en la medida en que carecen de ello, de aquello que siempre es y que les proporciona el ser, no es que se despreocupe de lo
B sensible, sino que se preocupa de lo inteligible; y no niega la realidad y manifestaciones de nuestras afecciones, sino que señala a quienes lo siguen que hay otras cosas cuya esencia es más cierta y estable que la de aquéllas, porque ni llegan a ser ni perecen ni experimentan afección alguna, y, logrando que las palabras capten con mayor nitidez esa diferencia, nos enseña a llamar, a unas, cosas que son, y a otras, cosas que llegan a ser. Esto les ha ocurrido incluso a los filósofos más modernos[98], pues privan de la denominación de 'ser' a muchas realidades importantes: el vacío, el tiempo, el espacio y el género de los significados léxicos al completo, que incluye todo lo verdadero; dicen, en efecto, que estas
C cosas no son seres, pero que son algo, y continúan usándolas en su vida y en su filosofía como reales y sustanciales.

---

[96] PARMÉN., frag. B 14 D.-K.

[97] Es decir, Epicuro, según la argumentación de Plutarco, que vuelve contra él las acusaciones de Colotes a los demás filósofos.

[98] Plutarco se refiere a los estoicos, que señalaban como contrapuestas a la realidad corpórea cuatro realidades incorpóreas: el vacío, el tiempo, el espacio y lo expresable (cf. SEXTO EMP., *Adv. math.* X 218 = VON ARNIM, *SVF* II 331). Esta teoría estoica de los incorpóreos es criticada por PLUT. en *Comm. not.* 30 (1073 D-E y 1074 D). Para Epicuro, por su parte, no había nada propiamente incorpóreo más que el vacío (cf. EPIC., *Carta a Heródoto* 67).

**16.** »Pero me gustaría preguntarle a nuestro acusador si su escuela no advierte en su propio sistema esa diferencia, según la cual unas cosas son estables e inalterables en su esencia, del mismo modo que los átomos, como ellos dicen, se mantienen en todo momento iguales por su impasibilidad y solidez, mientras que otras, los compuestos, están sujetas al flujo y al cambio, a la generación y la destrucción, porque innumerables imágenes se alejan de ellas en constante flujo y otras también innumerables, como es lógico, refluyen a la vez desde su entorno y rellenan el conjunto[99], que es variado y heterogéneo debido a este intercambio, pues supuesta- D mente ni siquiera los átomos que se encuentran en el interior de un compuesto pueden dejar nunca de moverse y agitarse unos contra otros[100], como dicen los propios epicúreos[101].

"Sí", respondes, "en el mundo de los objetos existe esa diferencia respecto al ser. Pero Epicuro es más sabio que Platón, por cuanto que llama 'entes' a todas las cosas por igual: al vacío intangible y al cuerpo que opone resistencia, a los principios y a sus compuestos, considerando que de una común y única esencia participan a la vez lo eterno y lo generado, lo imperecedero y lo corruptible, las realidades impasibles, constantes e inmutables, que nunca pueden quedar privadas del ser, y aquellas cuyo[102] ser está en la afección y el cambio y que en ningún momento permanecen E iguales"[103]. Sin embargo, aun admitiendo que Platón estuviera totalmente equivocado en esta cuestión, debería rendir

[99] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 48.

[100] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 43; Lucrec., II 95-111.

[101] Epic., frag. 282 Us.

[102] Adoptamos, con Pohlenz, la lectura de Wyttenbach *(hôn): vid. supra* nuestra nota textual.

[103] Epic., frag. 76 (pág. 345) Us.; cf. también la nota de Usener al frag. 74 (pág. 124).

cuentas por su confusa terminología ante aquellos que discurren y se expresan en un griego más correcto y más puro[104], no ser acusado de suprimir la realidad y de sacarnos de la vida por llamar a lo generado 'generado' y no, como hacen éstos, 'ente'.

**17.** »Pero, puesto que después de Parménides pasamos por alto a Sócrates, debemos retomar a continuación la discusión sobre éste. Pues bien, pronto quita la ficha de la raya[105] Colotes y, tras referir que Querefonte trajo de Delfos el oráculo sobre Sócrates que todos conocemos[106], añade

[104] Una ironía de Plutarco, pues era fama en la antigüedad la dureza e inelegancia del estilo de Epicuro: véanse los testimonios recogidos por Usener, *Epicurea,* págs. 88-90 y 343, y cf. C. García Gual, *Epicuro,* Madrid, 1981, págs. 86 s.

[105] Es decir, actúa a la desesperada. Se trata de una expresión proverbial *(tòn [líthon] aph' hierâs [grammês] kineîn:* literalmente, «mover la [piedra] de la [línea] sagrada») proveniente del juego de la *petteía,* parecido al actual juego de las damas, en el que las piezas (piedras) se movían a lo largo y de una a otra de una serie de líneas paralelas; de éstas, la que ocupaba el centro era llamada «línea sagrada», y la pieza colocada sobre ella no debía moverse más que en caso extremo. Sobre el juego, *vid.* H. Lamer, *RE* XIII 2 (1927), *s. v.* «Lusoria tabula», cols. 1967 ss., y R. G. Austin, «Greek Board Games», *Antiquity* 14 (1940), 257-271; sobre el proverbio, utilizado por Plut. también en *An seni resp.* 1 (783B) y *Soll. anim.* 22 (975A), *vid.* Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.,* vol. I, págs. 221 y 259, y vol. II, pág. 320.

[106] Querefonte, gran amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates, a lo que éste respondió negativamente: cf. Plat., *Apología* 21a ss.; Jenof., *Apología* 14; escolios a Aristóf., *Nubes* 144 y 503. Las críticas a la verosimilitud de este episodio surgieron desde muy pronto: cf. Ateneo, V 218e ss.; modernamente, algunos autores han negado la historicidad del oráculo basándose en las contradicciones e imprecisión de las fuentes al respecto: cf. O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947, págs. 45 y 99. De todas formas, el desprecio de Colotes hacia esta historia puede deberse tanto al general desprecio epicúreo por la mántica, como al hecho de

esto: "Bueno, lo de Querefonte lo dejaremos a un lado, porque no es más que una vulgar historia sofística". Entonces era vulgar Platón, que puso por escrito este oráculo[107], por no mencionar los otros; y aún más vulgares los lacedemonios, que tienen en sus más antiguas crónicas el oráculo sobre Licurgo[108]; fue una historia sofística lo de Temístocles, con la cual persuadió a los atenienses a abandonar la ciudad y venció en el mar al bárbaro[109]; y vulgares fueron los legisladores griegos, que pusieron la mayor parte de los ritos de culto, entre ellos los más importantes, bajo la autoridad de la Pitia. Por tanto, si el oráculo que calificaba de sabio a Sócrates, un hombre que alcanzó una virtud verdaderamente inspirada por la divinidad, era una vulgar historia sofística, F 1117A

que su respuesta entraba en contradicción con la idea de Colotes y los epicúreos de que no había nadie más sabio que Epicuro: cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 60-62.

[107] En su *Apología* 21a, como señalamos en la nota anterior. En cuanto a «los otros» que se dice a continuación, debe de referirse a «otros autores» que recogieron por escrito el episodio del oráculo, como Jenofonte en el pasaje citado y probablemente Aristóxeno, Hermipo y otros autores de biografías socráticas: *vid.* V. DE MAGALHÂES-VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952, págs. 225 ss.

[108] Según refiere HERÓD., I 65, 2-3, «con ocasión de una visita a Delfos de Licurgo [el legendario legislador espartano]... para efectuar una consulta, así que hubo entrado en el sagrario, la Pitia, sin más preámbulo, le dijo lo siguiente: "Vienes, Licurgo, a mi opulento templo, / caro a Zeus y a cuantos olímpicas moradas poseen. / Dudo en declararte dios u hombre; / más bien, empero, un dios te creo, Licurgo"» (trad. C. SCHRADER, BCG núm. 3). PLUT. cita algunos versos de este oráculo en *Suav. viv. Epic.* 16 (1098A) y 22 (1103A).

[109] Temístocles reinterpretó los oráculos délficos, que parecían aconsejar el abandono de la ciudad ante el avance de las tropas persas, y convenció a sus conciudadanos de que lo que aquéllos indicaban era que había que enfrentarse al enemigo en batalla naval (el famoso "muro de madera"), consiguiéndose así la victoria de Salamina: cf. HERÓD., VII 140-144; PLUT., *Them.* 10, 1-4.

¿cuál será el calificativo adecuado para esos "estruendosos alaridos" vuestros, esos "clamorosos aplausos", esas "veneraciones"[110] e invocaciones con que suplicáis y alabáis al hombre que os exhorta a continuos y abundantes placeres[111]? Este hombre ha dejado escritas, en su carta a Anaxarco, cosas como éstas: "Yo exhorto a placeres continuos y no a virtudes vacías y necias que conllevan inciertas espe-
B ranzas de frutos"[112]. Sin embargo Metrodoro exhorta a Timarco diciendo: "Añadamos un bien al bien, simplemente evitando sumirnos en las afecciones comunes y escapando de la vida terrena hacia los misterios de Epicuro, en verdad revelados por un dios"[113]. El propio Colotes, por su parte, mientras escuchaba a Epicuro hablar de filosofía natural, cayó de pronto ante él abrazado a sus rodillas[114], y he aquí

[110] El término «veneraciones» *(sebáseis)* alude irónicamente al acto de veneración *(scbomènōi, antisébesthai)* de Colotes a Epicuro, tal como éste lo cuenta, citado unas líncas más abajo (1117 B-C).

[111] Epic., frag. 143 Us.; cf. Plut., *Aud.* 15 (45 F), y también *Suav. viv. Epic.* 7 (1091 C) y 13 (1095 D), *infra,* con nuestras notas *ad loc.*

[112] Epic., frag. 42 Arr. (= 116 Us.). No sabemos quién sería el Anaxarco destinatario de la carta, pero lo que parece seguro es que no era el democrítco Anaxarco de Abdera: cf. Arrighetti, n. *ad loc.*, pág. 670.

[113] Metrod., frag. 38 Körte. La singular terminología de la frase está probablemente inspirada en el lenguaje religioso de los ritos mistéricos: cf. la nota *ad loc.* de Einarson-De Lacy, pág. 248. Respecto al tal Timarco, lo único que sabemos con cierta seguridad es que debió de ser discípulo de Metrodoro, pues las noticias que nos ofrece Alcifrón, *Cartas de cortesanas* 17, sobre las relaciones de un bello y joven Timarco con la hetera Leontion (de quien se decía que había sido amante de Epicuro y concubina de Metrodoro: cf. *Suav. viv. Epic.* 4 [1089 C], *infra,* y nuestra nota *ad loc.)* no pasan de ser una mera ficción literaria, inmersa en la corriente de tradición denigratoria de la escuela epicúrea: *vid.* R. Philippson, *s. v.* «Timarchos (11)», *RE* VI A 1 (1936), col. 1238.

[114] Cf. *Suav. viv. Epic.* 18 (1100 A). Como se dice a continuación, ésta era la posición que adoptaban casi de mancra ritual los suplicantes, particularmente ante dioses y reyes. Sobre este acto de veneración mutua

lo que sobre ello escribe el propio Epicuro, en un tono de solemne autoalabanza: "Como preso de veneración por lo que entonces yo decía, te sobrevino el deseo, contrario a nuestra filosofía de la naturaleza[115], de abrazarme cogiéndote a mis rodillas y adoptar en todo la actitud habitual en las reverencias y súplicas a ciertos personajes. Hiciste así", c dice, "que también yo, a mi vez, te venerase y honrase". ¡Por Zeus!, merecen nuestro perdón los que dicen que pagarían cualquier cosa por contemplar una representación pictórica de aquella escena, uno echándose a los pies del otro y abrazando sus rodillas y el otro a su vez devolviéndole la súplica y la veneración. Con todo, este acto de culto, aunque bien urdido por Colotes, no dio el merecido fruto, pues Co-

entre Colotes y Epicuro, *vid.* R. Piettre, «La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117b-f», en *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature. 18 (Aussois, 25-30 août 1997)*, París, 1998, págs. 185-202. Este fervor casi místico hacia Epicuro por parte de sus discípulos ('epicurolatría', como la llaman algunos estudiosos) fue uno de los objetivos habituales de la crítica antiepicúrea: cf. Cic., *Tusculanas* I 21 (48), y véase W. Schmid, «Epikur», *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)*, V (1961), cols. 746 ss.

[115] La actitud de Colotes es «contraria a la filosofía de la naturaleza» *(aphysiológēton:* recuérdese que Epicuro está hablando de filosofía natural, *physiologoúntos,* como acaba de decir Plutarco) porque implica aplicar a Epicuro las ideas tradicionales acerca de los dioses que él mismo combate, en concreto la de que éstos puedan ser movidos por sentimientos de ira o de gratitud, como supone la mentalidad popular cuando les suplica y venera: cf., entre otros pasajes, Epic., *Carta a Meneceo* 123-124, y *Sent. Vat.* 1. Sobre la concepción epicúrea de la divinidad sigue siendo imprescindible el librito de A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* París, 1946 (trad. esp., Buenos Aires, 1960); más recientemente puede consultarse con provecho el trabajo de G. Giannantoni, «Epicuro e l'ateismo antico», en G. Giannantoni & M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. I, págs. 21-63, especialmente págs. 33 ss.

lotes no fue proclamado sabio[116], sino que Epicuro se limitó a decirle: "Compórtateme como incorruptible y concíbeme a mí también como incorruptible"[117].

**18.** »¡Aun constatando en ellos mismos esa clase de lenguaje, esas posturas y emociones, todavía se atreven a tachar a otros de vulgares!

D Y encima Colotes, tras exponer esos sabios y bellos pensamientos sobre los sentidos que dicen: "Nos procuramos comida y no hierba, y cuando los ríos son profundos los atravesamos en barca, pero cuando son vadeables, a pie", acaba soltando: "Pero es que tus discursos, Sócrates, fueron propios de un pretencioso charlatán[118]: una cosa era lo que decías en tus diálogos con la gente que encontrabas, y otra distinta lo que hacías". ¿Y cómo iban a ser si no los discursos de Sócrates, que afirmaba no saber nada sino estar siem-

---

[116] El único a quien Epicuro consideró sabio, aparte de a sí mismo, fue Metrodoro: cf. Cic., *Fin.* II 3 (7).

[117] Epic., frag. 65 Arr. (= 141 Us.). El ser incorruptible *(áphthartos)* es una de las características de la divinidad en la concepción epicúrea: cf. Epic., *Carta a Meneceo* 123; además, con su completa felicidad y beatitud *(makariótēs)*, los dioses representan el propio ideal de vida de los epicúreos (cf. Epic., frag. 72, 29-40 Arr.; no importa que se sea mortal, pues el placer es el mismo en un tiempo finito que infinito: Epic., *Máx. capit.* 19). De ahí estas palabras de Epicuro a Colotes, que, aunque en principio pudieron tener un cierto tono jocoso (así lo entiende Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma, 1977, pág. 135, *s. v. áphthartos)*, no fueron desaprovechadas por Plutarco para atacar el endiosamiento de Epicuro y la epicurolatría de sus discípulos, como hace aquí y también en *Suav. viv. Epic.* 7 (1091B).

[118] «El bufón del Ática» *(scurra Atticus)* llamaba a Sócrates Zenón de Sidón, maestro de Filodemo, según testimonia Cic., *Nat. deor.* I 34 (93): cf. la nota de Usener al frag. 231 de Epic. Sobre las críticas de Colotes a Sócrates, véase E. Acosta Méndez & A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Nápoles, 1992, págs. 53-91.

pre aprendiendo y buscando la verdad? Pero si tú, Colotes, te encontraras con frases de Sócrates similares a las que Epicuro escribe a Idomeneo: "Mándame, pues, primicias para el cuidado del sagrado cuerpo, de parte tuya y de tus hijos; así se me ocurre escribirte"[119], ¿no recurrirías a términos más soeces? Además, que Sócrates decía una cosa y hacía otra te lo confirma de manera singular su comportamiento en Delion, en Potidea[120], bajo los Treinta[121], ante Arque- E

[119] Epic., frag. 54 Arr. (= 130 Us.). El biógrafo y político Idomeneo de Lámpsaco *(c.* 325-270 a. C.) fue amigo de Epicuro, aunque en los escasos fragmentos conservados de sus obras (recogidos y comentados por A. Angeli, *Cronache Ercolanesi* 11 [1981], 41-101; véase también su artículo "Idoménée de Lampsaque" [I 14], *DPhA,* vol. III, págs. 860-863) parece mostrar una tendencia más peripatética que epicúrea. Plutarco continúa criticando el endiosamiento de Epicuro: el término griego que traducimos por «primicias» *(aparchás)* alude a presentes ofrendados regularmente a diversas divinidades, en consonancia con la expresión «sagrado cuerpo» *(hieroû sṓmatos).* No obstante, es discutible el hecho de que esta expresión se refiera en concreto al propio Epicuro o bien, con un sentido social o jurídico, a su escuela: *vid.* sobre esta discusión W. Schmid, «Epikur», *RAC* V (1961), col. 721. Por lo demás, conservamos diversos fragmentos en los que Epicuro solicita a sus discípulos y amigos una especie de contribución ('cuota anual' [*kat' eniautòn sýntaxin*] escribe en varias ocasiones) al sostenimiento de la escuela: cf. Epic., frags. 74, 76, 97, 120 y 121 Arr.

[120] Tanto en la batalla de Potidea (que tuvo lugar en el verano de 432 a. C., justo antes del asedio ateniense a esta ciudad de la Calcídica) como en la de Delion (ocurrida en 424 a. C. al sureste de Beocia, donde los atenienses fueron derrotados por los tebanos), Sócrates demostró un valeroso comportamiento: cf. Plat., *Simposio* 220d-221c; *Laques* 181b; Plut., *Alc.* 7, 4-6.

[121] Los Treinta Tiranos, nombre dado al duro gobierno de treinta oligarcas impuesto por Esparta tras la rendición de Atenas en 404 a. C. Sócrates se enfrentó a ellos al negarse a participar en la detención de un cierto León de Salamina, al que iban a ajusticiar: cf. Plat., *Apología* 32c-d; *Epist.* VII 324d-e; Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39.

lao[122], ante el pueblo[123], y finalmente su pobreza y su muerte. Sí, porque estos hechos no son dignos de los discursos socráticos. ¡Ah, mi cándido amigo! La prueba que acusaría a Sócrates de decir una cosa y hacer otra distinta sería ésta: que habiendo puesto como fin último la vida placentera, hubiera vivido como lo hizo.

**19.** »En fin, valga esta réplica por lo que respecta a los
F insultos. Pero respecto a sus acusaciones sobre la experiencia de lo evidente, Colotes no se da cuenta de que él mismo está incurso en aquello que reprocha. En efecto, una de las máximas de Epicuro es que nadie está irrefutablemente convencido de nada excepto el sabio[124]. Por tanto, puesto que Colotes no era sabio, ni siquiera después de aquellas muestras de veneración[125], que se haga primero a sí mismo[126] las siguientes preguntas: ¿Cómo es que se procura comida y no hierba, que le es tan propia, y por qué se pone el manto alrededor del cuerpo y no se lo pone a una columna, si no está irrefutablemente convencido de que el manto es manto y la
1118A comida, comida? Pero si hace esto, además de no cruzar a

---

[122] Según refieren ARISTÓT., *Retórica* II 23, 7 (1398a24 ss.), y DIÓG. LAERC., II 25, Sócrates rechazó la invitación del rey Arquelao de Macedonia a visitar su corte.

[123] Durante su participación en el Consejo ateniense en el año 406 a. C., Sócrates fue el único miembro que se opuso al injusto proceso contra los generales vencedores de los espartanos en la batalla naval de las islas Arginusas: cf. PLAT., *Apología* 32a-c; JENOF., *Helénicas* I 7, 15.

[124] EPIC., frag. 222 Us. Los académicos usaron el mismo argumento contra los estoicos: cf. CIC., *Acad. Pr.* II 47 (145), y VON ARNIM, *SVF* III 548-550.

[125] *Vid., supra,* cap. 17 (1117B-C).

[126] Seguimos aquí a POHLENZ-WESTMAN, adoptando la lectura de los manuscritos más el añadido de BERNARDAKIS *(heautón): vid., supra,* la nota textual.

pie los ríos cuando son profundos y de rehuir las serpientes y los lobos, sin tener la irrefutable convicción de que estas cosas son como parecen, sino actuando en cada una según las apariencias, entonces no hay duda de que tampoco Sócrates encontró obstáculo alguno en sus ideas sobre las sensaciones para dejarse llevar por las apariencias de modo similar. Lo que pasa es que, como Colotes había leído ese libro "caído del cielo" que es el *Canon*[127], a él no se le presentaba el pan como pan y la hierba como hierba, en cambio Sócrates, por su pretenciosa charlatanería, tomaba la imagen del pan como si fuera hierba, y la de la hierba como si fuera pan. Y es que estos sabios se sirven de doctrinas y argumen- B tos mejores que los nuestros, pero percibir por los sentidos y recibir impresiones ante las apariencias es una experiencia que compartimos todos y que depende de causas irracionales[128]. El argumento que lleva a concluir que las sensaciones no son exactas ni seguras como prueba de verdad[129] no nie-

---

[127] Nada se nos ha conservado de este libro de Epicuro, que enseñaba la teoría del conocimiento. Diversos testimonios antiguos señalan que, en la división tradicional de la filosofía en Lógica, Física y Ética, los epicúreos rechazaban la primera en cuanto disciplina formal y la sustituían por la "Canónica o Teoría del criterio cognoscitivo, que enseñaba las bases elementales del proceso por el cual llegamos a acceder a lo real y distinguimos lo verdadero de lo falso" (García Gual, *Epicuro*, pág. 77). Sobre el epíteto, evidentemente irónico, dado por Plutarco a esta obra, cf. Cic., *Fin.* I 19 (63): «aquella norma *(regula)*... casi bajada del cielo» (testimonio recogido junto con otros por Usener, *Epicurea*, pág. 104).

[128] Cf. Diog. Laerc., X 31 (= Epic., frag. 36 Us., con la nota): «Toda sensación, dice [Epicuro], es irracional *(álogos)*».

[129] Colotes parece haber atribuido a Sócrates una posición radicalmente escéptica, incluso de desprecio, respecto a las sensaciones. En vista de ello, Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 62, avanzó la hipótesis de que el Sócrates de Colotes podría ser simplemente el Sócrates del *Teeteto* platónico, que distingue entre sensación y ciencia *(epistḗmē)* y concluye que la sensación nunca puede ser ciencia *(vid.* Plat., *Teeteto* 151e ss.,

ga el hecho de que cada objeto se nos presenta de una determinada manera, pero no nos permite, aunque en nuestros actos nos sirvamos de las sensaciones ateniéndonos a las apariencias, confiar en ellas como totalmente ciertas e infalibles[130]. De las sensaciones, en efecto, nos basta su indispensable utilidad, pues en ellas no hay nada mejor, pero no aportan el conocimiento y comprensión de cada cosa que el alma del filósofo anhela conseguir[131].

**20.** »Bien, sobre estas ideas Colotes nos dará ocasión de
c hablar más adelante[132], pues se las ha reprochado a muchos. En cuanto al hecho de que se burle de Sócrates y muestre hacia él un absoluto desprecio por investigar qué es el hombre y "pavonearse"[133], como dice Colotes, de que ni siquiera él se conocía a sí mismo[134], es evidente que Colotes jamás se planteó este problema. Heráclito, como indicando que ha llevado a cabo algo grande y respetable, afirma: "Me he investigado a mí mismo"[135], y la más divina de las ins-

186e). Sin embargo, Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 574, n. 1, aun aprobando esta hipótesis de Westman, añade que Colotes pudo tener en cuenta también "la presentación de Sócrates hecha por Arcesilao, tendente a poner de relieve el carácter *esceptizante* (cursiva nuestra) de la enseñanza socrática mucho más de lo que lo había hecho el propio Platón; según sabemos, Arcesilao gustaba de presentarse como un nuevo Sócrates".

[130] Cf. Cic., *Acad. Pr.* II 32 (103).

[131] Cf. Plat., *Fedón* 64d-67b.

[132] Será en los caps. 25 (1120F-1121E) y 28 (1123B-1124B) de este tratado.

[133] Traduzco así el término *neanieuómenon*, que implica hablar u obrar de forma apasionada, jactanciosa o irreflexiva, como un adolescente *(neanías)*. Sin duda, el término era usado por el propio Colotes en su obra: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 65 ss.

[134] Cf. Plat., *Fedro* 229e-230a.

[135] Heráclito, frag. B 101 D.-K.

cripciones de Delfos era, al parecer, aquella que reza: "Conócete a ti mismo", precisamente la que dio origen a las dudas de Sócrates y lo llevó a esa investigación[136], según tiene dicho Aristóteles en sus escritos platónicos[137]. A Colotes, en cambio, esto le parece ridículo[138]. Entonces, ¿por qué no se D burla también de su maestro, que hacía eso mismo cada vez que escribía o hablaba sobre la esencia del alma y el principio fundamental[139] del agregado[140]? Porque si, como sostienen los propios epicúreos, el hombre está constituido por dos elementos, un cuerpo de unas determinadas característi-

[136] Cf. Jenof., *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24-30 y 6, 1. Como señala Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 66, es lógico que la investigación socrática sobre la esencia del hombre encontrara un claro rechazo en Colotes, quien tenía ya resuelta la cuestión con la escueta definición al respecto dada por Epicuro: «Hombre es esta forma particular nuestra dotada de alma» *(ánthrōpós esti toioutonì mórfōma met' empsychías:* cf. Epic., frag. 310 Us.).

[137] Aristót., frag. 1 Rose.

[138] Con esta frase comienza el frag. 314 Us. de Epicuro, que se extiende hasta casi el final de este capítulo (en concreto hasta «"séales perdonado" también esto»: 1118E).

[139] Frente a la lectura de los manuscritos *(katarchês)*, acogida por la mayoría de los editores modernos, adopto la conjetura de R. G. Bury, *kyrías archês*, que, a pesar del juicio negativo de Westman (*vix recte*, como escribe en sus *addenda* a la edición teubneriana, pág. 237), parece adecuada tanto paleográfica *(kas*, abreviatura de *kyrías*, se habría confundido fácilmente con el preverbio *kat-)* como contextualmente (cf. el sintagma «su principio más importante», *kyriōtéras archês*, al final de la frase siguiente).

[140] Como señalan Einarson-De Lacy, pág. 256, n. *e*, este «agregado» *(tò athróon)* puede referirse sólo al cuerpo en tanto que compuesto de átomos (así lo entiende Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 231), o al conjunto formado por cuerpo y alma, o también al alma en tanto que conjunción de cuatro elementos (según se recuerda algo más abajo, en 1118E). Para la psicología epicúrea, *vid.* Epic., *Carta a Heródoto* 63-68.

cas y un alma[141], quien investiga la naturaleza del alma está investigando la naturaleza del hombre partiendo de su principio más importante. Y que el alma es difícilmente analizable para la razón e inaprensible para los sentidos podemos captarlo no por Sócrates, un tipo "sofista y fanfarrón"[142], sino por estos sabios, quienes[143], en tanto que se limitan a los poderes que el alma tiene sobre la carne, con los que pro-
E porciona al cuerpo su calor, blandura y vigor, hacen consistir la esencia del alma en una unión de determinados elementos calientes, ventosos y aéreos y renuncian a alcanzar lo más importante. Afirman, en efecto, que aquello por lo que el alma juzga y recuerda y ama y odia, en pocas palabras, la razón y la inteligencia, proviene de una cierta "cualidad innominada"[144]. Nosotros sabemos que eso de "innominada" no es más que una confesión de vergonzosa ignorancia de quienes van diciendo que no tienen cómo llamar a aquello que no pueden comprender. Pero, como ellos dicen, "séales

[141] Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 158, cree ver aquí una alusión a la definición epicúrea de 'hombre' mencionada *supra*, n. 136; Einarson-De Lacy añaden que esta definición corrige la de Demócrito: «El hombre es lo que todos sabemos» (Demócr., frag. B 165 D.-K.).

[142] Cf. Epicteto [Arriano], *Disertaciones* II 20, 23. Plutarco repite irónicamente los insultos que Colotes dirigía a Sócrates: cf. *supra*, cap. 18 (1117D). Prosiguiendo con el tono irónico, llama a continuación «sabios» a los epicúreos para mostrar inmediatamente (1118E) que adolecen de una «vergonzosa ignorancia».

[143] Desde aquí hasta «que no pueden comprender», unas líneas más abajo en este mismo párrafo, constituye el frag. 158 Arr. de Epic. (incluido en el contexto más amplio que constituye el frag. 314 Us.)

[144] Sobre estos cuatro elementos que constituyen el alma, cf. Epic., *Carta a Heródoto* 63 (donde falta el elemento 'aéreo'); frag. 159 Arr. (=315 Us.); Lucrec., III 231-251, y véase la nota de Arrighetti, págs. 514 s., con bibliografía.

perdonado"[145] también esto. Sí, porque no parece que sea simple ni fácil ni esté al alcance de cualquiera, sino más bien metida en un lugar inextricable[146] y extraordinariamente oculta, la comprensión de aquello para cuya expresión no F es apropiado ningún término, entre tantos como hay. Por tanto, no es que Sócrates fuera un bobo por investigarse a sí mismo; lo son más bien todos aquellos a los que se les ocurre investigar cualquier otra cosa antes que ésta, cuyo conocimiento es necesario pero tan difícil de encontrar. Pues no podría esperar obtener conocimiento de otra cosa aquel a quien se le escapa la comprensión de lo más importante de sí mismo.

**21.** »Pero, aunque le concedamos que nada es tan inútil y vulgar como el investigarse a uno mismo, preguntémosle 1119A qué tiene esto de perturbación de la vida o por qué un hombre no puede seguir viviendo porque se le ocurra hacerse a sí mismo este tipo de reflexiones: "Veamos, ¿qué es esto que llamo 'yo'? ¿Acaso un compuesto, la mezcla del alma y del cuerpo, o más bien el alma que se sirve del cuerpo, al igual que un jinete es un hombre que se sirve de un caballo y no un compuesto de caballo y hombre? ¿O el ser de cada uno de nosotros lo constituye la parte más importante del alma, aquella con la que pensamos, razonamos y actuamos, y todas las demás partes, tanto del alma como del cuerpo,

---

[145] La expresión empleada aquí por Plutarco *(echétō dè syngnṓmēn)*, probablemente una cita literal, encuentra como único paralelo la norma, conservada por Dióg. Laerc., X 118 (= Epic., frag. 594 Us.), de que el sabio epicúreo «no castigará a los siervos, sino que se apiadará de ellos y a los diligentes los perdonará *(syngnṓmēn héxein)*».

[146] Eco evidente de las palabras que aplica Platón al sofista («se nos ha metido... en un lugar inextricable») refiriéndose a las dificultades lógicas que plantea el problema del ser (Plat., *Sofista* 239c).

son instrumentos de su poder[147]? ¿O no hay en absoluto
B sustancia del alma, sino que el propio cuerpo, por su composición, ha adquirido la facultad de pensar y de vivir[148]?". Pero Sócrates, dices, no elimina la vida con estas cuestiones, que evidentemente investigan todos los que estudian la naturaleza[149], sino con aquellas consideraciones del *Fedro*, terribles y perturbadoras de la realidad, según las cuales debía observarse a sí mismo con detenimiento para ver "si es una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o si participa por su naturaleza de una parte divina y exenta de arrogancia"[150]. Sin embargo, lo que hacía Sócrates con estas

[147] Cf. Aristót., *Ética Nic.* IX 4 (1166a21-22): «Podría parecer que el ser de cada uno consiste en el pensar *(tò nooûn hékastos eînai)*»; *Metafís.* VIII 3 (1043a35-b4); *Protrépt.*, frag. 6 Ross. La idea de que el hombre es su alma, y que por tanto una vez muerto su cuerpo ya no es 'yo', se encuentra en el conocido pasaje platónico del *Fedón* (115c-e) donde Sócrates, poco antes de tomar el fatal veneno, recrimina a Critón que confunda su cuerpo, que va a morir (y por tanto ya no será 'Sócrates'), con su alma, que seguirá viva y conservará la esencia de su yo.

[148] Cf. Galeno, *Sobre las facultades naturales* I 12 (27-28): «(los epicúreos) no creen que exista una sustancia de la naturaleza, ni del alma, sino que éstas resultan del encuentro de aquellos primeros cuerpos insensibles». *Vid.* Plut., *Suav. viv. Epic.* 14 (1096E), *infra,* con nuestra nota *ad loc.*

[149] Para los antiguos, la teoría del alma (psicología) formaba parte del estudio de la naturaleza (fisiología, física). En general, sobre este pasaje *vid.* A. Carlini, «Appunti di lettura», *Maia,* 21 (1969) 273-279, quien sugiere que el *Alcibíades I* del corpus platónico habría sido la fuente tanto de la polémica de Colotes contra Sócrates como de la respuesta de Plutarco.

[150] Plat., *Fedro* 230a. Según lo describe Hesíodo, *Teog.* 820-861, Tifón, hijo de Tártaro y Gea, era un gigante mitad hombre mitad monstruo, con cabezas de dragón en vez de dedos, rodeado de víboras de cintura para abajo, alado y con ojos llameantes; enfrentado a Zeus, éste lo venció arrojándole encima el monte Etna (de ahí la creencia tradicional de que se manifestaba en la erupción de los volcanes). En el pasaje en cuestión, Platón utilizaba un juego de palabras difícilmente traducible,

reflexiones no era eliminar la vida, sino desterrar de ella el estupor y despejarla de los molestos y excesivos humos del orgullo y la altivez. Porque esto es lo que significa Tifón, y c mucho de ello os lo insufló vuestro maestro con su guerra a los dioses y a los hombres divinos[151].

**22.** »Tras Sócrates y Platón, Colotes se lanza al asalto de Estilpón y, omitiendo escribir sobre las verdaderas doctrinas y argumentos con que este hombre se adornaba a sí mismo y también a su patria, a sus amigos y a los reyes que se interesaron por él, y sobre la grandeza de ánimo que acompañaba a su amabilidad y moderación[152], trae a la memoria uno de aquellos pensamientos que Estilpón solía proponer a los sofistas[153] como divertimento y en plan de broma y, sin de-

---

aprovechado con gusto y desarrollado aquí por Plutarco, como se ve en las frases siguientes, para atacar la vanidad y arrogancia del epicúreo Colotes: se trata de una especie de juego etimológico entre el nombre del monstruo, *Typhôn,* el sustantivo *tŷphos* ('humo', pero también 'soberbia, vanidad': cf. la expresión castellana 'tener muchos tufos') y el adjetivo *átyphos* ('modesto, sin orgullo').

[151] Epic., frag. 558 Us.

[152] Véanse a este respecto las anécdotas de Estilpón recogidas por Plut. en *Lib. educ.* 8 (5F), *Tranq. an.* 6 (468A) y 17 (475C), y *Demetr.* 9, 8-10. Los reyes a los que se refiere Plutarco fueron Demetrio Poliorcetes y Ptolomeo I Soter: Cf. Dióg. Laerc., II 115.

[153] Las lecciones de Estilpón alcanzaron gran éxito en Atenas, donde tuvo por oyentes al estoico Zenón y al escéptico Pirrón. Estilpón, que defendía un monismo ontológico radical y erigía la razón como único criterio fiable frente a lo engañoso de los sentidos, combatió abiertamente las Ideas de Platón y, en ética, enseñó la indiferencia hacia los bienes exteriores, la apatía, la insensibilidad y la supresión de todos los deseos como medio para lograr la paz interior a costa de la victoria del sabio sobre sí mismo (cf. Dióg. Laerc., II 112-120; y *vid., supra,* cap. 2 [1008 B], con la n. 12 y la bibliografía allí citada). Sin embargo, según Plutarco, la crítica de Colotes (que posiblemente tenía como precedente la del propio Epicuro en su obra *Contra los megáricos* [cf. Dióg. Laerc., X 27], aunque

cir ni explicar nada al respecto, le monta una escena en el más conseguido estilo trágico para afirmar que Estilpón ha-
D ce imposible la vida cuando dice que una cosa no puede predicarse de otra. "¿Pues cómo viviremos", dice Colotes, "si no podemos decir 'el hombre es bueno' y 'el hombre es general', sino 'el hombre es hombre' y, por otro lado, 'lo bueno es bueno' y 'el general es general', ni decir 'los jinetes son diez mil' ni 'la ciudad es segura', sino 'los jinetes son jinetes', 'diez mil son diez mil', y así con todo?". ¿Y a qué hombre le ha empeorado esto la vida? ¿Quién que haya oído el argumento de Estilpón no se ha dado cuenta de que es simplemente un ingenioso divertimento o un ejercicio dialéctico que planteaba a otros? Lo terrible, Colotes, no es
E no llamar bueno al hombre ni diez mil a los jinetes, sino no llamar ni considerar dios al dios, como hacéis vosotros, que no queréis admitir que Zeus es 'Natalicio', Deméter 'Legisladora' o Poseidón 'Nutricio'[154]. Separar estos nombres es peligroso y llena la vida de osadía y despreocupación hacia los dioses, desde el momento en que, quitando las advocaciones asociadas a cada dios, destruís al mismo tiempo sa-

nada se nos ha conservado de ella, y quizás también en el *Contra los dialécticos* de Metrodoro [Dióg. Laerc., X 24]) omitía todo esto y se centraba en la negación de la predicabilidad de los conceptos defendida por Estilpón (como ya antes por Antístenes): si los predicados se identifican con un sujeto, no pueden separarse de él ni aplicarse a otros, y si son distintos, no pueden aplicarse a ese sujeto. A Plutarco esta argumentación le parece un simple juego sofístico, que lo único que revelaría sería la gran fama de disputador que tuvo Estilpón.

[154] Las formas griegas de estos apelativos divinos (usados también en otros lugares por Plutarco) son, respectivamente, *Genéthlios* (cf. Plut., *Amat.* 20 [766C]), *Thesmophóros* (cf. *Es. carn.* I 2 [994A]) y *Phytálmios* (literalmente, "que hace creeer las plantas": cf. *Sept. sap. conv.* 15 [158E]; *Virt. mor.* 12 [451C]; *Quaest. conv.* V 3, 1 [675F] y VIII 8, 4 [730D]).

crificios, misterios, procesiones y fiestas[155]. Porque, ¿a quién ofreceremos el sacrificio de antes de la labranza, a quién el de salvación? ¿Cómo celebraremos las fiestas de las antorchas, los misterios de Dioniso o los ritos prenupciales, si no dejamos Patronas de los casamientos ni Bacos ni Portadores de antorcha ni Protectores de la labranza ni Salvadores[156]?

---

[155] Epic., frag. 392 Us. Epicuro, como sabemos, enseña que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, y en su *Carta a Heródoto* advierte contra el uso inapropiado y abusivo de los epítetos divinos, que habitualmente no concuerdan con la dignidad y perfecta beatitud de los dioses (Epic., *Carta a Heródoto* 77).

[156] A cada uno de los ritos y fiestas mencionados le corresponde después, en un orden inverso casi exacto, un epíteto divino. Así, al «sacrificio de antes de la labranza» *(protéleia)* le corresponde el epíteto «Protectores de la labranza» *(proērosíous)*, advocación de la diosa Deméter (cf. Plut., *Sept. cap. conv.* 15 [158E]; Plutarco se refiere, pues, a los sacrificios conocidos como Proerosias, que en Eleusis, a principios del mes de Pianepsión, ofrecían los atenienses a Deméter para asegurar la fertilidad de la tierra antes de que comenzara la época de la labranza: *vid.* H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1986, págs. 73-75), mientras que al «sacrificio de salvación» *(sōtḗria)* le corresponde «Salvadores» *(sōtêras)*, un frecuente epíteto de Zeus (cf. Plut., *Stoic. rep.* 32 [1049A]; *Comm. not.* 33 [1076B]; aunque están documentadas fiestas con el nombre de Soterias en otros lugares del mundo griego [la mayoría dedicadas a Zeus, pero también a otros dioses: cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, págs. 34 s.], Plutarco debe de referirse a las Diisoterias atenienses, que tenían lugar en el Píreo durante el mes de Esciroforión: *vid.* Parke, *op. cit.*, págs. 167-169). A continuación, a las «fiestas de las antorchas» *(phōsphóreia)* les corresponde el epíteto «Portadores de antorcha» *(phōphórous)*, advocación de Ártemis relacionada frecuentemente con las fiestas dedicadas a esta diosa en la localidad ática de Braurón durante el mes de Muniquión (cf. Parke, *op. cit.*, págs. 139 s., y C. Sourvinou-Inwood, *The Oxford Classical Dictionary* [*OCD*], Oxford-Nueva York, 1996$^3$, *s. v.* "Artemis", pág. 183); a los «misterios de Dioniso» *(bakcheía)* les corresponde «Bacos» *(bakcheîs)*, conocido nombre ritual del dios (cf. Nilsson, *op.cit.*, págs. 306 s., y A. Henrichs, *OCD*, *s. v.* "Dionysus", pág. 481); por último, a los «ritos prenupciales» *(protéleia gámōn)* les corresponde el epíteto «Patronas de los casamien-

F Pues estas cosas atañen a lo más principal e importante, y errar en ellas supone errar en la percepción misma de la realidad, no en ciertas expresiones ni en la conjunción de significados[157] ni en el uso de las palabras. Además, si es precisamente esto último lo que subvierte la vida, ¿quiénes yerran en cuestiones lingüísticas más que vosotros, que elimináis totalmente la categoría de los significados, la cual proporciona la esencia del discurso, y sólo admitís los sonidos y la realidad externa, diciendo que la categoría intermedia, los significados, por medio de los cuales se generan el
1120A aprendizaje y la enseñanza, las prenociones y reflexiones, los impulsos y asentimientos, no existen en absoluto[158]?

**23.** »Sin embargo, el pensamiento atribuido a Estilpón es como sigue. Si predicamos del hombre el bien o del caballo el correr, no es lo mismo lo predicado, afirma Estilpón, que aquello de lo cual se predica, sino que la definición de la esencia del hombre es una y otra distinta la del bien, e igualmente la esencia de 'caballo' difiere de la esencia de 'correr', pues cuando se nos pide la definición de cada uno

---

tos» *(teleíous)*, frecuente advocación de la diosa Hera (cf. H. K. Lomas, *OCD*, *s. v.* «Hera», pág. 683; para los diversos sacrificios y ofrendas que precedían a la ceremonia de bodas propiamente dicha, véase Sourvinou-Inwood, *OCD*, *s. v.* «Marriage ceremonies. Greek», págs. 927 s., que remite a la bibliografía esencial).

[157] Cf. *supra*, cap. 15 (1116 B). Los estoicos defendían la idea de que los significados constituyen un tipo distinto de entidad incorpórea entre las palabras y los objetos físicos: *vid.* Sexto Emp., *Adv. math.* VIII 11 (= von Arnim, *SVF* II 166).

[158] Epic., frag. 259 Us. (= 146 Arr., aunque éste limita el fragmento a la frase «sólo admitís los sonidos y la realidad externa»). En efecto, las ideas lingüísticas de los epicúreos rechazan la existencia de un término intermedio entre significante y objeto significado: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 38, y frag. 147 Arr. Plutarco utiliza aquí ideas y terminología estoicas para atacar a los epicúreos.

no damos la misma para ambos. Por consiguiente, yerran quienes predican una cosa de otra distinta, como si la esencia de ambas fuera la misma: porque si el bien es lo mismo que el hombre y el correr lo mismo que el caballo, ¿cómo predicamos también el bien de una comida o de un medicamento, o incluso, ¡por Zeus!, el correr de un león o de un B perro?; y si son distintos, no es correcto que digamos 'el hombre es bueno' o 'el caballo corre'. Por tanto, si lo que hizo Estilpón con este razonamiento no fue más que una aguda broma, no permitiendo conexión[159] alguna entre lo que se dice en el sujeto y del sujeto y el sujeto mismo[160], sino considerando que nada de esto debe expresarse como accidente del sujeto a menos que sea completamente idéntico a aquello de lo que es un accidente, es evidente que con ello estaba mostrando su rechazo y oposición al uso habitual de ciertas expresiones[161], pero no suprimiendo la vida ni la realidad de las cosas.

**24.** »Tras los filósofos antiguos, Colotes encara a los de su época, aunque sin mencionar nombres, cuando lo co- C rrecto hubiera sido criticar también a éstos por su nombre o bien no haberlo hecho con los antiguos. Pero, evidentemente, no se trata de que aquél que tantas veces puso bajo su cálamo los nombres de Sócrates, de Platón y de Parménides se modere por respeto, un respeto que no concedió a quie-

[159] Para este uso lógico-lingüístico del término «conexión» *(symplokḗ)*, cf. PLAT., *Sofista* 262c-d, y ARISTÓT., *Categorías* 2 (1a16-19).

[160] Para esta distinción, cf. ARISTÓT., *Categorías* 2 (1a20-b9).

[161] Como apuntan EINARSON-DE LACY, pág. 267, n. *c*, «la solución de Plutarco es que Estilpón no niega la conexión que existe entre un accidente y su substancia, sino que se opone a expresarla por medio de 'ciertas expresiones'», refiriéndose a la utilización del verbo *ser (eînai)* sólo en su valor existencial, es decir, limitado a la predicación de atributos esenciales: cf. ARISTÓT., *Física* I 2 (185b25-32).

nes eran mejores que él, sino que se acobarda ante los vivos. Por lo que puedo conjeturar, Colotes pretende refutar en primer lugar a los cirenaicos, y en segundo lugar a la Academia de Arcesilao[162]. Esta última escuela, en efecto, era la que suspendía el juicio sobre todas las cosas, mientras que los cirenaicos, aun admitiendo en sí mismos afecciones e
D imágenes, negaban que la credibilidad que deriva de éstas fuese garantía suficiente para hacer afirmaciones seguras sobre la realidad y, como en un asedio, se retiraban del mundo exterior y se encerraban en sus propias afecciones, admitiendo el 'parece' pero sin dejar traslucir el 'es' respecto a las cosas externas.

Por ello afirma Colotes que los cirenaicos no pueden vivir ni servirse de los objetos, y a continuación, en plan de burla, añade: "Éstos no dicen que un hombre, un caballo o un muro 'es', sino que ellos mismos conciben la idea de muro, de caballo o de hombre"[163], haciendo ya de entrada

---

[162] Crönert, *Kol. und Men.*, pág. 13, sostenía que en la obra de Colotes se atacaba también a los cínicos, pero esta hipótesis no encuentra apoyos en el texto plutarqueo, que se limita a reflejar la polémica epicúrea contra la gnoscología de la escuela cirenaica y de la Academia media. Los puntos de contacto entre ambas doctrinas se reflejan también en Cic., *Acad. pr.* II 24 (76), y Sexto Emp., *Adv. mathem.* VII 190 ss. Es interesante señalar, como hace Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 76, que la obra de Colotes es la única que conocemos en que se polemiza por parte epicúrea contra la doctrina del conocimiento cirenaica. Por otro lado, se discute si esta doctrina proviene del propio Aristipo o bien de cirenaicos posteriores como Hegesias: cf. G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Florencia, 1958, págs. 112 s.

[163] Sobre el ejemplo de los términos *glykaínesthai, pikraínesthai*, etc., usados por los cirenaicos, según explica Plutarco a continuación, con el significado de 'experimentar la sensación de lo dulce, o de lo amargo, etc.', y en la idea de que este significado implica en cierto modo 'volverse dulce, endulzarse; volverse amargo, amargarse, etc.', Colotes ironiza contra los cirenaicos aplicándoles los neologismos *toichoûsthai, hippoûsthai*

un uso torticero, como los sicofantas, de los propios términos que emplea. No hay duda, en efecto, de que tales afirmaciones son consecuencia del pensamiento de estos hombres, pero Colotes debería presentar los hechos tal como E ellos los enseñan. Porque lo que ellos dicen es que experimentan la afección de lo dulce y lo amargo, de lo frío y lo caliente, de lo luminoso y lo oscuro, teniendo cada una de estas experiencias en sí misma su propia evidencia y garantía de verdad; pero que afirmaciones como que la miel es dulce y el tallo de olivo amargo, que el granizo es frío y el vino puro caliente, que el sol es luminoso y el aire nocturno oscuro, tienen en su contra múltiples testimonios, tanto de animales como de semillas[164] o de personas: pues algunos aborrecen la miel[165], mientras que otros se acercan a los tallos de olivo[166], o se queman con el granizo[167], o se refres-

y *anthrōpoûsthai* (obsérvese que son verbos construidos ya no sobre un adjetivo, sino sobre un sustantivo), es decir 'experimentar la sensación de muro, de caballo o de hombre de tal forma que, en cierto modo, se convierta uno en muro, caballo u hombre' (sería algo así como *murearse, caballearse* y *hombrearse,* vertiendo estos neologismos griegos por otros neologismos españoles paralelos aunque de difícil encaje en la traducción).

[164] El término «semillas» *(spermátōn)* es una conjetura de Einarson-De Lacy para suplir la lección de los manuscritos, «cosas» *(pragmátōn),* que dificulta la comprensión del pasaje básicamente porque Plutarco no especifica a qué corresponde (si a animales, a cosas —o semillas— o a personas) cada uno de los testimonios que expone a continuación.

[165] Como los que padecen ictericia, que la encuentran amarga: cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 211.

[166] Que el hombre encuentra amargos, pero no así las cabras (cf. Dióg. Laerc., IX 80; Sófocles, frag. 502 Radt), ovejas (cf. Aristót., *Hist. anim.* VIII 10) o vacas (cf. Teócrito, *Idil.* IV 44-45).

[167] Cf. Aristót., *Problem.* XXIII 34 (935a19-25), quien habla del grano quemado por el frío, o Teofr., *Hist. plant.* IV 14, 11-12; *De causis plant.* II 1, 6 y V 12, 2-6, quien se refiere a las ramas de los árboles marchitadas por vientos fríos.

F can con vino[168], o se les nubla la vista con el sol y en cambio ven de noche. De lo cual se deduce que, si se limita a las afecciones, la opinión se mantiene libre del error, pero si sale de estos límites y se empeña en hacer juicios y declaraciones sobre las cosas externas, con frecuencia se confunde a sí misma y se enfrenta a otros que tienen de las mismas cosas experiencias contrarias e imágenes diferentes.

**25.** »A Colotes parece ocurrirle lo mismo que a los niños que acaban de aprender las letras, que están acostumbrados a leer los caracteres en sus tablillas y cuando los ven
1121A escritos en otro sitio dudan y se confunden. En efecto, los argumentos que Colotes acoge y aprueba en los escritos de Epicuro[169], no los comprende ni reconoce cuando los emplean otros. Pues quienes sostienen la veracidad de las impresiones[170] sensoriales que recibimos al encontrarnos con una imagen[171] circular u otra quebrada, pero rechazan la posibilidad de afirmar que la torre es redonda o que el remo está torcido[172], confirman sus propias experiencias e impre-

---

[168] Cf. *supra*, cap. 6 (1109E-1110B).

[169] Frag. 252 Us. (desde aquí hasta el final de este capítulo).

[170] Traducimos así el infinitivo *typoûsthai*, que en el ámbito de la doctrina de la sensación es un término más propio de la escuela estoica que de la epicúrea, según apunta Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 305, n. 2. Plutarco, pues, estaría empleando en su crítica un lenguaje «estoicizante», aunque no se puede descartar, como advierte esta misma autora, que «tal lenguaje no hubiese sido ya adoptado por los primeros discípulos de Epicuro, que se vieron pronto en el deber de oponerse a la Estoa y quizá también de adoptar polémicamente cierta terminología estoica».

[171] Para los epicúreos, la visión, como todas las sensaciones, se produce por medio de imágenes *(eídōla)* que desprenden los cuerpos e impresionan nuestros órganos sensoriales: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 46-48; Lucr., IV 29-352.

[172] Para la explicación epicúrea de las ilusiones ópticas cf. Epic., frag. 151 Arr. (= 247 Us.) y Lucr., IV 353-468. La torre cuadrada que vista

siones, pero no quieren admitir que las cosas externas sean así. Sin embargo, igual que los cirenaicos están obligados a decir que conciben la idea de caballo o de muro y a no hablar del caballo o del muro, así también éstos se ven forza- B dos a decir que la vista experimenta la afección de lo redondo o de lo torcido y a no hablar de un remo torcido o de una torre redonda; pues la imagen por la que se ve afectada la vista está torcida, pero el remo del que proviene esa imagen no está torcido. Por tanto, al haber diferencia entre la afección y el objeto externo que la produce, la certeza debe ser o bien restringida al ámbito de la experiencia, o bien refutada por añadir el ser al parecer. Y esa clamorosa irritación suya en defensa de la sensación, en cuanto que no dicen que el objeto externo sea caliente, sino que en la propia sensación C se ha producido una afección de ese tipo[173], ¿acaso no es lo mismo que lo dicho anteriormente sobre el gusto, que no afirma que el objeto externo sea dulce, sino que en el gusto se ha producido una afección y un movimiento de ese tipo?[174]. Y quien dice que capta una imagen con forma de hombre, pero no percibe si es un hombre, ¿de dónde toma la base para tal afirmación? ¿No es de quienes dicen que captan una imagen con forma curva, pero que la vista no puede llevarlos a afirmar que el objeto sea realmente curvo, ni que

desde lejos parece redonda o el remo recto que se ve torcido cuando lo miramos a través del agua son ejemplos recurrentes en las discusiones filosóficas sobre la veracidad o falsedad de las percepciones sensoriales: cf. DIÓG. LAERC., IX 85; SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* I 118-119; CIC., *Acad. Pr.* II 7 (19) y 25 (79); EUCLIDES, *Óptica* 9.

[173] Adoptamos, con POHLENZ, la lectura de WYTTENBACH (integración de *hōs* y corrección de *gégone* en *gegonénai): vid., supra,* la nota textual.

[174] EPIC., frag. 324 Us. La afirmación es de los cirenaicos: cf., *supra,* cap. 24 (1120E).

sea redondo, sino sólo que la impresión que se produce en la vista es la de una imagen de forma redonda?[175].

"¡Sí, por Zeus!", dirá algún epicúreo; "pero yo, acercándome a la torre y cogiendo el remo, declararé que éste es recto y que aquélla es poligonal[176], mientras que él, aunque esté cerca, sólo convendrá en que 'parece' y 'aparenta', pero nada más". Claro que sí, ¡por Zeus!, precisamente porque
D mira y atiende mejor que tú, mi querido amigo, a las consecuencias de su doctrina: que toda impresión es igualmente fiable respecto de sí misma, pero respecto de otra cosa ninguna lo es, sino que están al mismo nivel. Tu idea de que todas son verdaderas y ninguna insegura o falsa se desvanece si con unas crees preciso hacer aserciones sobre los objetos externos, pero con otras no confías en nada más que en la propia afección. Porque si todas las impresiones tienen el mismo grado de verosimilitud tanto si está cerca como si está lejos el objeto que las produce, es justo que o todas conlleven el juicio que afirma el ser, o no lo conlleven ni siquiera aquéllas. Pero si hay diferencia en la afección dependiendo de si se está lejos o se está cerca del objeto, es falso
E decir que ninguna imagen o sensación es más clara que otra, al igual que esas "confirmaciones" y "contradicciones" de las que hablan[177] no se apoyan en la sensación sino en la opinión; de modo que, si exhortan a seguirlas a la hora de hacer aserciones sobre los objetos externos, están convir-

---

[175] Desde el principio del cap. 24 hasta aquí constituye el frag. I B 69 GIANNANTONI de ARISTIPO.

[176] Los epicúreos sostenían que el juicio sobre un objeto distante puede ser confirmado o refutado si el observador se acerca al objeto: cf. DIÓG. LAERC., X 34; SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 211 y 215-216.

[177] «Confirmaciones» *(epimartyrḗseis)* y «contradicciones» *(antimartyrḗseis)* son términos epicúreos: cf. DIÓG. LAERC., X 34; SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 211-212; y la nota de USENER, *Epicurea,* pág. 181, al frag. 247.

tiendo el ser en veredicto de la opinión y el parecer en afección de la sensación, transfiriendo así el juicio desde lo totalmente verdadero a lo frecuentemente erróneo.

**26.** »Pero, ¿qué necesidad hay de seguir hablando de unas opiniones trufadas de tantas confusiones y contradicciones internas?

En cuanto a Arcesilao, que gozó de una especial estima entre los filósofos de su tiempo, su reputación parece haber molestado no poco al epicúreo[178], pues afirma que, aunque F

---

[178] Adopto, con Pohlenz-Westman, la corrección de Crönert, *Kol. und Men.*, pág. 13, n. 54: *Epikoúreion* por *Epíkouron*. Plutarco, pues, se refiere a Colotes, a quien habría de atribuirse la polémica contra Arcesilao, y no a Epicuro, como sostienen Einarson-De Lacy. Éstos, sin mencionar la corrección de Crönert, mantienen la lectura de los manuscritos, como hacía Usener (a quien remiten), que tomaba esta frase como frag. 239 de Epic. y anotaba (*Epicurea*, pág. 348) que «Lucrecio IV 469 ss. conserva vestigios de la polémica de Epicuro contra Arcesilao; cf. *Máx. capit.* 23». Es cierto que estos pasajes constituyen una crítica del pensamiento escéptico, pero, salvo esos versos de Lucrecio (que podrían aludir a Metrodoro de Quíos, discípulo de Demócrito, que era escéptico en cuanto al testimonio de los sentidos: cf. I. Bodnár, *s. v.* «Metrodoros [1]», *NP* 8 [2000], col. 133), no hay otros testimonios de que el propio Epicuro polemizara directamente contra Arcesilao. Como afirma P. A. Vander Waerdt, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», *Gr., Rom. & Bizant. Stud.* 30 (1989), 225-267, «there is no solid evidence to support the common assumption that Epicurus was concerned to counter the skepticism either of Pyrrho or of Arcesilaus, nor that he developed the orthodox anti-skeptical strategies [...] familiar to us from later Epicureans» (pág. 236), entre otras cosas porque Epicuro murió en 270 a. C., mientras que Arcesilao no estuvo al frente de la Academia hasta *c.* 268 (cf. Bignone, *Aristotele perduto*..., vol. I, pág. 45, n. 1, quien defiende la conjetura de Crönert). Además, aparte de que actualmente no parece haber ya duda de que fue Colotes, y no Epicuro, quien mantuvo una fuerte polémica con la Academia de Arcesilao (cf. A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cron. Ercolan.* 6 (1976) 61-67, especialmente págs. 66 s., y A. M. Ioppolo, «Il *Perì toû*

este filósofo no hizo ninguna aportación propia[179], consiguió difundir entre la gente inculta una supuesta fama de innovador[180], siendo como era persona muy letrada e instruida. Sin embargo, tan lejos estaba Arcesilao de desear reputación alguna de innovador o apropiarse de doctrina alguna de los antiguos, que los sofistas de entonces[181] lo acusaron de atribuir sus propias ideas sobre la suspensión del juicio y la
1122A imposibilidad de conocimiento real a Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito, aunque no lo hizo porque éstos lo necesitaran, sino para dar a aquéllas una especie de confirmación al referirlas a reputados pensadores. Debemos, pues, dar las gracias por ello a Colotes y a todo aquel que muestra cómo el discurso de la Academia llega desde antiguo hasta Arcesilao.

Por lo que respecta a la idea de la suspensión de todo juicio, ni siquiera los que pretendieron refutarla llevando a cabo elaboradas investigaciones y componiendo largos tra-

*kouphízein hyperēphanías:* una polemica antiscettica in Filodemo?», en G. Giannantoni- M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. II, págs. 715-734, en pág. 725), sintácticamente, si aceptáramos la lectura de los manuscritos, no quedaría claro quién es el sujeto de «afirma» *(phēsin).* Para una reciente revisión de este pasaje plutarqueo, *vid.* A. M. Ioppolo, «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Academia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121F-1122F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21 (2000), 333-360.

179 El propio Arcesilao dirigía esta misma acusación a Zenón: cf. Cic., *Acad. pr.* II 6 (16).

180 Traduzco así el término *kainotomías,* acogiendo, como hace Pohlenz, el añadido de Reiske, que me parece necesario a la vista de lo que se dice en la siguiente oración: «reputación de innovador» *(kainotomías dóxan).*

181 Sobre la identidad de estos sofistas, cf. Bignone, *Aristotele perduto...*, vol. I, pág. 46, n. 1.

tados argumentativos contra ella[182] consiguieron hacerla tambalear, sino que, tras oponerle como último recurso, a modo de Gorgona[183], el argumento de la inacción[184], tomado de la B Estoa, se dieron por vencidos; porque, por más que lo intentaron y por más vueltas que le dieron, el impulso no consintió convertirse en asentimiento ni aceptó la sensación como principio de la inclinación, sino que se mostró como aquello que conduce por sí mismo a la acción, sin necesidad de aprobación[185]. Y es que los debates con tales oponentes se atienen a una serie de normas, y

---

[182] Quizá una referencia a las críticas de los estoicos Crisipo y Antipatro: cf. Dióg. Laerc., VII 198; Plut., *Stoic. rep.* 47 (1057A).

[183] Según el mito, las Gorgonas eran tres, Esteno, Euríale y Medusa, pero es a esta última a la que se aplica por excelencia el nombre de Gorgona; se trata de un monstruo alado, con grandes colmillos y cabeza rodeada de serpientes y cuya penetrante mirada convertía a los hombres en piedra. Cf. Plat., *Banquete* 198c, donde Sócrates, haciendo un juego de palabras con los nombres de Gorgias y Gorgona, se refiere a éste/ésta como arma dialéctica definitiva, que deja al contrincante «de piedra», sin poder replicar. Sobre la terquedad y «empedernimiento» *(apolithōsis)* de los partidarios del escepticismo académico y la inutilidad de disputar con ellos, cf. Epict. [Arrian.], *Disertaciones* I 5, 1-3; Cic., *Acad. Pr.* II 10 (32).

[184] Para este «argumento de la inacción» *(apraxía)*, íntimamente ligado a la idea de la suspensión del juicio *(epoché)*, cf. Cic., *Acad. Pr.* II 8 (25) y Dióg. Laerc., IX 107. El Catálogo de Lamprias nos ha conservado el título de una obra perdida de Plutarco que versaba sobre este argumento: *Si es incapaz de actuar quien suspende todo juicio* (núm. 210).

[185] Los estoicos consideraban que el «asentimiento» *(synkatáthesis)* era requisito de toda acción, algo que rechazaban los académicos: cf. Cic., *Acad. Pr.* II 8 (24-25) y 19 (62); *Acad. Post.* I 11 (40); Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 222. Por otra parte, utilizaban el término «sensación» *(aísthēsis)* con el sentido de «aprehensión a través de los sentidos», implicando siempre asentimiento: cf. Cic., *Acad. Post.* I 11 (41) = Von Arnim, *SVF* I 62 (cf. también *SVF* II 71-75).

*según hables, así oirás hablar de ti*[186],

pero tengo para mí que Colotes toma la cuestión del impulso y el asentimiento[187] igual que el burro oye la lira[188]. Pues bien, para los oyentes que nos acompañan, la argumentación es como sigue. Siendo tres los movimientos del alma: representación, impulso y asentimiento, la representación, aun-
c que queramos, no es posible eliminarla, por cuanto que, al entrar en contacto con los objetos, necesariamente recibimos impresiones de ellos y somos afectados por ellos[189], mientras que el impulso suscitado por la representación mueve al hombre a actuar buscando lo que le es propio, como si en la parte rectora del alma se produjera inclinación y aprobación[190]. Por tanto, quienes suspenden todo juicio no eliminan este segundo movimiento, sino que se sirven del impulso que los lleva de forma natural hacia aquello que sus sentidos les presentan como propio. Entonces, ¿qué es lo único que rechazan? Únicamente aquello de donde nace la falsedad y el error: formarse una opinión y precipitarse en el

---

[186] Hom., *Il.* XX 250. Según Dióg. Laerc., IX 73, algunos citaban este pasaje (en concreto *Il.* XX 248-250) para apoyar la idea de que el iniciador del escepticismo había sido el propio Homero, quien con estas palabras «aludía al carácter ambiguo y contradictorio de los términos», en el sentido de que para cualquier afirmación puede encontrarse otra equivalente pero contraria.

[187] Cf. Plut., *Stoic. rep.* 47 (1057A-B) = Von Arnim, *SVF* III 177 (cf. también *SVF* II 74 y III 169).

[188] Proverbio que se aplicaba a la gente maleducada, torpe y grosera: Cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.*, I, pág. 291, y II, pág. 193.

[189] Cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 22, donde leemos que la representación mental *(phantasía;* Plutarco, por su parte, emplea aquí el término sinónimo *tò phantastikón)* consiste en una impresión sensitiva involuntaria, y por lo tanto es incuestionable.

[190] Cf. Cic., *Acad. Pr.* II 12 (38); Von Arnim, *SVF* II 988.

asentimiento[191], lo cual, además de no tener ninguna utilidad, significa ceder por debilidad ante las apariencias[192]. En efecto, la acción requiere dos cosas: representación de lo D
propio e impulso hacia lo representado como propio, y ninguna de las dos está reñida con la suspensión del juicio, pues su argumentación rechaza la opinión, no el impulso ni la representación. Así pues, una vez percibido lo propio, no se precisa ninguna opinión para movernos y tender hacia ello, sino que el impulso llega inmediatamente, al ser un movimiento y tendencia del alma[193].

**27.** »Y sin embargo estos mismos epicúreos sostienen que "hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien"[194]. Bueno, también al que suspende el juicio se le aparecerá como un bien, puesto que participa de los sentidos y es de carne, y cuando sus sentidos reciben una representación del bien experimenta el impulso de tratar de alcanzarla y hace de todo para impedir que se le escape y para tener siempre consigo, en la medida de lo posible, aquello que le es propio, arrastrado por una

---

[191] Esta precipitación en el asentimiento era una de las acusaciones de los escépticos a los dogmáticos: cf. Dióg. Laerc., IX 74; Sexto Emp., *Adv. mathem.* IX 49; Cic., *Acad. Pr.* II 20 (66); *Acad. Post.* I 12 (45).

[192] Como apuntan Einarson-De Lacy, pág. 281, n. *f*, frente a Zenón, que definía la opinión (opuesta al conocimiento) como un asentimiento débil y falso (cf. von Arnim, *SVF* I 67-69), Plutarco piensa que la debilidad consiste precisamente en el asentimiento absoluto: «Opinión, para ambos, es una creencia considerada tan ciertamente verdadera que de ningún modo puede ser falsa. No es una creencia cuyo poseedor reconozca que puede ser falsa».

[193] Cf. Plut., *Stoic. rep.* 47 (1057A); Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 30; Cic., *Nat. deor.* I 37 (104).

[194] Cf. la nota de Usener (pág. 279) al frag. 411 de Epic.

E necesidad no geométrica, sino natural[195]. Porque por sí mismos, sin necesidad de maestro, estos hermosos, suaves y agradables movimientos de la carne, como ellos mismos dicen[196], incitan incluso a quien niega y rechaza con fuerza plegarse y ceder a ellos.

"¿Pero cómo puede ser que quien suspende el juicio no salga corriendo al monte en vez de al baño, ni que se levante y eche a andar hacia la pared en vez de hacia la puerta cuando quiera ir a la plaza?" ¿Y preguntas esto tú, que dices que los sentidos se ajustan a la realidad y que las representaciones son verdaderas? La respuesta es evidente: porque
F lo que le parece baño no es el monte sino el baño, y lo que le parece puerta no es la pared sino la puerta, y así con todo lo demás. Pues el argumento de la suspensión del juicio no deja de lado la sensación ni introduce en las propias afecciones y movimientos irracionales alteración alguna que perturbe la representación sensorial, sino que se limita a eliminar las opiniones y a servirse de lo demás de forma natural.

"Pero es imposible no asentir a lo evidente[197]; de hecho,
1123A negar las creencias es menos absurdo que ni negarlas ni afirmarlas". Entonces, ¿quién subvierte las creencias y combate contra lo evidente? Aquellos que rechazan la adivinación y afirman que no existe providencia divina y que ni el Sol ni la Luna son seres animados a quienes todos los hombres veneran y ofrecen sacrificios y plegarias[198]. ¿No rechazáis vosotros algo tan manifiesto para todos como es el instinto protector de los progenitores hacia sus criaturas[199]? ¿Y

---

[195] Alusión a PLAT., *República* 458d.

[196] EPIC., frag. 411 Us.

[197] Cf. CIC., *Acad. Pr.* II 12 (38).

[198] EPIC., frags. 342 y 368 Us.

[199] EPIC., frag. 528 Us.; Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 19 (1100D).

no declaráis, en contra del sentir general, que no hay ningún término medio entre el dolor y el placer, cuando decís que sentir placer es no sentir dolor y que experimentar una afección es no experimentar movimiento[200]?.

**28.** »Pero, por poner sólo un ejemplo y dejar el resto, ¿qué cosa hay más evidente y convincente en este sentido B
que lo que uno cree ver y oír en estados de locura delirante

[200] EPIC., frag. 420 US. La laguna que presentan los manuscritos al final de este capítulo *(hḗdesthai tò mḕ algeîn kaì páschein tò mḕ *** légontes)* ha sido diversamente colmada por los editores: USENER leía *hḗdesthai* y transformaba el precedente infinitivo *páschein* en *poneîn,* 'sufrir'; EINARSON-DE LACY aceptan la conjetura de BIGNONE, *páschein,* y traducen del siguiente modo: «when you say that it is a pleasure to feel no pain, in other words that not to be acted upon is to be acted upon»; a pesar de que esta última lectura es paleográficamente impecable, creemos sin embargo más acertada la integración de POHLENZ, *kineîsthai* (aceptada después por WESTMAN en sus *addenda* a la segunda edición teubneriana del tratado; cf. también WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 177), pues es evidente que Plutarco se refiere al placer estable o «catastemático», que no implica movimiento. En efecto, nuestro autor parece pensar, en la línea platónica, que toda afección implica necesariamente movimiento, sin tener en cuenta (porque no le interesa mencionarlo, como ocurre en otros lugares, pues perdería muchas de sus armas dialécticas) que Epicuro distingue otros tipos de placeres que sí son «en movimiento» o «cinéticos». La doctrina epicúrea de que no existe término medio entre placer y dolor (cf., entre otros testimonios, el de CIC., *Fin.* I 11 [38] y II 3-5 [9-17]) se oponía polémicamente a los cirenaicos, quienes admitían un estado intermedio, que llamaban *aēdonía* o *aponía* (cf. E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* Leiden, 1961, frags. 201-206, y su comentario en pág. 109), pero también se enfrentaba a PLAT. (cf. *República* 583c-585a; *Filebo* 43c-44c), quien defendía la existencia de un estado intermedio *(mésē katástasis)* como término neutro de la oposición entre placer y dolor (cf., al respecto, GARCÍA GUAL, *Epicuro,* págs. 152 s., y J. F. MARTOS MONTIEL, «El tema del placer en Platón», *Est. Clásicos,* 108 [1995], págs. 28 ss.).

y violenta, cuando la mente se ve afectada y perturbada por visiones como éstas?:

*Estas portaantorchas enlutadas inflaman mis ojos*[201],

y

*Esta otra que exhala fuego de su manto*
*y, mientras agita sus alas ensangrentadas,*
*lleva en brazos a mi madre*[202].

Sin embargo, éstas y otras muchas más teatrales que éstas, similares a los monstruos de Empédocles de los que ellos se burlan,

*con pies que se doblan al andar e innumerables manos*

y

*prole vacuna con rostro humano*[203],

---

[201] Se refiere a las Erinias, divinidades infernales identificadas con las Furias romanas. O. SCHNEIDER, *Callimachea*, Leipzig, 1873, pág. 787, recogía este verso como *Frag. anon.* 387 de CALÍMACO, no así R. PFEIFFER en su edición canónica (Oxford, 1953).

[202] EURÍP., *Ifigenia entre los tauros* 288-290. En los manuscritos hay una laguna al comienzo de esta cita: «y *** *lleva en brazos a mi madre*» *(kaì *** mētér' ankálais emèn échousa)*. EINARSON-DE LACY la completan con *pûr pnéousa kaì phónon ptérois eréssei,* tomando el texto *ex Euripidis verbis,* aunque sin decirlo explícitamente; nosotros, en cambio, siguiendo a POHLENZ, añadimos al comienzo, siempre basándonos en las palabras de Eurípides, «*Esta otra* (...) *de su manto*» (*hē d' ek chitṓnōn).*

[203] EMPÉD., frag. B 60 y B 61 D.-K. Empédocles, en efecto, enseñaba que «las primeras generaciones de animales y vegetales no nacieron completas, sino desunidas en partes incompatibles; las segundas, cuyas partes estaban combinadas, eran como los seres de la fantasía» (frag. A 72 D.-K.). Respecto a las burlas que, como dice Plutarco, hacían los epicúreos de estos seres monstruosos de Empédocles, cf. LUCR., V 907-910: «Así, quien imagine que, por ser nueva la tierra y el cielo reciente, pudieron en-

y, en fin, toda visión o ser extraordinario lo meten en el mismo saco que los sueños y los delirios y afirman que nada C de esto es ilusorio ni falso ni inconsistente, sino que todas son representaciones verdaderas, cuerpos y formas que vienen de nuestro entorno[204]. En tal tesitura, ¿hay alguna realidad cuyo juicio sea imposible de suspender, si es posible creerse estas cosas? En efecto, al sostener estos filósofos con total seriedad la existencia de cosas que ningún modelador de máscaras o de figuras maravillosas o audaz pintor se atrevió a combinar en imágenes para seducir y entretener, o mejor dicho, al afirmar que, si no existieran estas cosas, desaparecería toda creencia y toda seguridad y todo criterio de verdad[205], ellos mismos hacen imposible emitir un juicio sobre ningún asunto[206], introduciendo miedo en nuestras decisiones e incertidumbre en nuestros actos, desde el momen- D to en que se pone en pie de igualdad, en tanto que representaciones, y se atribuye el mismo grado de credibilidad a nuestras acciones, creencias y costumbres cotidianas[207] y a esas ilusorias imágenes de locura, tan extravagantes como

gendrarse tales animales, apoyado sólo en el vacío argumento de la juventud del mundo, con igual razón puede ir soltando todas las patrañas que guste».

[204] Epic., frag. 254 Us. Para Epicuro, las visiones e imágenes oníricas, lejos de ser una pura ilusión, vienen provocadas por las emanaciones atómicas *(simulacra)* de objetos reales: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 51; Lucr., IV 722-826; Dióg. Laerc., X 32.

[205] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 51-52; *Máx. capit.* 23-24; frag. 253 Us. Cf. también Cic., *Fin.* I 7 (22); *Acad. Pr.* II 25 (79).

[206] Plutarco emplea aquí el término escéptico *aphasía,* que implica no afirmar ni negar nada: cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 192.

[207] Los académicos fueron acusados por estoicos y epicúreos de abolir el valor de la costumbre *(synḗtheia):* cf. Cic., *Acad. Pr.* II 13 (42) y 27 (87); Epict. [Arrian.], *Disertaciones* I 27, 15-21. Aquí Plutarco vuelve esa misma acusación contra los epicúreos, igual que en *Stoic. rep.* 10 (1036 C) la vuelve contra los estoicos.

absurdas. Y es que suponer que todas las representaciones tienen el mismo valor, como hacen éstos, lleva a socavar nuestra confianza en las creencias establecidas más que a dársela a aquellas que repugnan a la razón[208]. Por eso no pocos filósofos, como sabemos, asumirían gustosos la tesis de que ninguna representación es verdadera antes que la de que todas lo son, y darían mucha mayor credibilidad a cualquier persona, cosa o afirmación con las que se topasen durante la vigilia antes que creer en la veracidad y la existen-
E cia real de una sola de esas representaciones que se tienen en estado de delirio, de éxtasis o de sueño. ¿No es posible, por tanto, suspender el juicio sobre algo que se puede negar pero a la vez puede que no se pueda, si no por otro motivo, al menos por considerar esa contradicción como causa suficiente de sospecha respecto a los objetos de la realidad, y no porque no sea algo completamente insano, sino porque introduce una total oscuridad y confusión? En las divergencias sobre la infinidad de mundos y sobre la naturaleza de los átomos, los cuerpos simples y las desviaciones[209], aun-

[208] Epic., frag. 251 Us.

[209] Aunque Plutarco alude aquí a diversas cuestiones fundamentales de la física epicúrea, este pasaje no fue recogido por Usener en sus *Epicurea,* como señala Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 136. Los aspectos esenciales de la teoría física epicúrea fueron expuestos, de manera condensada y con terminología precisa, en su *Carta a Heródoto:* véase en concreto, sobre la naturaleza de los átomos (la expresión «cuerpos simples» —*amerê* [*sômata*]— es un sinónimo: cf. Usener, *Glossarium Epicureum, s. v. amerês),* Epic., *Carta a Heródoto* 54-62; sobre la infinidad de mundos (consecuencia lógica del número infinito de átomos), Epic., *Carta a Heródoto* 45. La *Carta a Heródoto* no menciona, sin embargo, el tema de las *parenklíseis* o «desviaciones» espontáneas de los átomos (lo que Lucr., II 292, llama *clinamen),* que tendrá una importancia capital en la ética epicúrea, al permitir la libertad del individuo frente al rígido determinismo natural proclamado por los estoicos y defendido ya por el propio Demócrito: cf. García Gual, *Epicuro,* págs. 88 s. y 112 s.

que son cuestiones que preocupan bastante a mucha gente, tenemos sin embargo el consuelo de que nada de eso nos toca de cerca, o más bien que, en general, todas y cada una de esas cuestiones se encuentran más allá de los sentidos. Pero F
esa desconfianza, esa perpleja ignorancia respecto a ojos, oídos y manos cuando se trata de saber si nuestras sensaciones y representaciones son verdaderas o falsas, ¿qué creencia no conmueve?, ¿qué asentimiento y juicio no pone patas arriba? Porque si personas que no estan borrachas ni drogadas o perturbadas, sino sobrias y sanas, y que escriben sobre las reglas para emitir juicios verdaderos[210], cuando se en- 1124A
frentan a las más evidentes afecciones y movimientos de los sentidos, consideran verdadero lo inexistente o bien falso e inexistente lo verdadero, lo sorprendente no es que tales personas guarden silencio respecto a todas las cosas, sino que den su total asentimiento a algunas; y lo que es increíble no es que no emitan ningún juicio sobre las percepciones sensibles, sino que emitan juicios contradictorios, pues el hecho de suspender el juicio sobre cuestiones antitéticas[211] no sorprendería tanto como el hacer afirmaciones contradictorias entre sí y antitéticas en uno u otro sentido. Porque aquel que ni afirma ni niega una opinión, sino que guarda silencio, se enfrenta menos al que la afirma que aquel que la niega, y al que la niega que aquel que la afirma. Y si es posible suspender el juicio sobre estas sensaciones, no es imposible B
suspenderlo también sobre las demás, habida cuenta de que,

---

[210] Plutarco se refiere aquí a la teoría del conocimiento epicúrea o Canónica, expuesta por Epicuro en su obra titulada *Canon:* cf. frag. 34 Us., y véase *supra*, n. 127.

[211] Los escépticos fundamentaban su posición en la idea de que a toda afirmación puede oponérsele otra afirmación de igual validez: véase *supra*, n. 186, y cf. SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* I 12; *Contra los profesores* VIII 363.

según los principios de vuestra escuela, no hay diferencia alguna entre una sensación y otra ni entre una representación y otra, cualesquiera que sean[212].

**29.** »Por tanto, la doctrina de la suspensión del juicio no es "un cuento" ni "un cebo para cazar jovencitos audaces e impetuosos"[213], como piensa Colotes, sino un hábito, una actitud de hombres adultos que previene contra el error y no confía el juicio a algo tan desacreditado e inestable como las sensaciones ni se deja engañar como esos que van diciendo que las apariencias nos proporcionan la certeza de las cosas que no vemos, a pesar de que ven en las apariencias tanta incertidumbre y oscuridad[214]. Al contrario, cuentos son su
c infinitud y sus imágenes, y el que infunde en los jóvenes audacia y temeridad es quien escribe de Pítocles, cuando aún éste no tiene dieciocho años, que no hay en toda Grecia naturaleza mejor que la suya, y que su capacidad de expresión es realmente prodigiosa, y dice que él mismo, con la misma pasión con que lo hacen las mujeres, ruega por que toda esa superioridad del joven no le acarree resentimiento y envidia[215]; y los "sofistas" y "charlatanes" son quienes es-

---

212 Cf. *supra*, 1123D (= Epic., frag. 251 Us.).

213 Consideramos estas expresiones como citas literales de Colotes, siguiendo a Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 577, quien incluye la frase de Plutarco entre los fragmentos del lampsaceno; cf. también Van der Waert, «Colotes and the Epicurean refutation...», pág. 232.

214 Epic., frag. 263 Us.

215 Epic., frag. 118 Arr. (= 161 Us.); cf. frag. 165 Us. y Filodemo, *Sobre la muerte* IV, col. XII, 32. Podría verse aquí, según Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 140, n. 4, una concesión de Epicuro al motivo tradicional de la «envidia de los dioses» (*phthónos theôn;* así lo entienden Einarson-De Lacy, quienes traducen «jealousy and resentment of heaven»), lo que sería, no obstante, una notable contradicción de Epicuro con su propia concepción de lo divino.

criben con tanta insolencia y soberbia contra hombres ilustres[216]. Es cierto que Platón, Aristóteles, Teofrasto y Demócrito criticaron a sus predecesores, pero ningún otro se había atrevido a publicar un libro con un título así, que ataca a todos los filósofos a la vez.

**30.** »De ahí que, como los que han ofendido a la divinidad, denuncie sus propias culpas al afirmar, casi al final del libro: "Quienes establecieron leyes y normas y dispusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados procuraron a la vida humana una gran seguridad y tranquilidad y la libraron de perturbaciones. Pero si alguien elimina estas cosas viviremos una vida de bestias salvajes, y cualquiera que se encuentre con otro poco menos que lo devorará"[217]. Éstas son, en efecto, palabras textuales declaradas por Colotes, pero ni son justas ni son verdaderas. Porque, aunque alguien eliminara las leyes, si dejara las enseñanzas de Parménides, de Sócrates, de Heráclito y de Platón, estaríamos muy lejos de devorarnos los unos a los otros y de vivir una vida de bestias salvajes, pues aborreceríamos lo malo y honraríamos la justicia por su propia bondad, considerando que tenemos en los dioses unos buenos gobernantes[218] y en los démones los guardianes de nuestra vida[219],

D

E

[216] Epic., frag. 237 Us.; cf. cap. 20, *supra* (1118D), donde Plutarco rechaza que Colotes llame a Sócrates precisamente «sofista y charlatán».

[217] Las ideas epicúreas sobre el origen de la civilización, la justicia y el derecho se encuentran expuestas por extenso en Lucrec., V 925-1457; es importante también en este sentido el resumen de Hermarco recogido por Porfirio, *De abstinentia* I 7-12. Véase García Gual, *Epicuro*, págs. 198-209, que analiza en sus líneas generales la teoría social epicúrea.

[218] Cf. Plat., *Fedón* 63a, donde se da a los dioses ese mismo calificativo de «buenos gobernantes» *(árchontas agathoús)*.

[219] Cf. Hes., *Trabajos* 122-123 y 253, donde se llama también a los démones «guardianes» *(phýlakes)* de los hombres; pero la idea fue des-

estableciendo que el oro que hay sobre la tierra y bajo ella no vale lo que la virtud[220], y haciendo voluntariamente por la razón, como dice Jenócrates, lo que ahora hacemos contra nuestra voluntad por la ley[221]. Entonces, ¿cuándo será ferina, salvaje e insociable nuestra vida? Cuando se eliminen las leyes pero permanezcan los argumentos que exhortan al placer, cuando no se crea en la providencia divina[222], cuando se considere sabios a quienes escupen sobre lo bello moral si no va acompañado de placer[223], cuando sean motivo
F de burla y risa frases como ésta:

*Hay un ojo de la justicia, que todo lo ve*[224],

o ésta:

*Pues el dios, que está siempre próximo, mira de cerca*[225],

o esta otra:

Tal como dice también el antiguo relato, Dios, que tiene el principio, el medio y el fin del universo, avanza derechamente en su camino circular conforme a su naturaleza;

---

arrollada especialmente por Platón: cf. F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", en *Hésiode et son influence (Entretiens Hardt,* VII), Vandoeuvres, 1962, págs. 173-196.

[220] Cf. Plat., *Leyes* 728a.

[221] Jenócrates, frag. 3 Heinze, citado también por Plut. en *Virt. mor.* 7 (446E).

[222] Epic., frag. 368 Us.

[223] Epic., frag. 512 Us.; cf. Plut., *Lat. viv.* 4 (1129B).

[224] Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 421; cf. Plut., *Sept. sap. conv.* 18 (161 E).

[225] Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 496.2; cf. Menandro, frag. 683.12 Körte.

le sigue la Justicia, vengadora de los que faltan a la ley divina[226].

Pues son los que desprecian estas ideas por considerarlas cuentos[227] y piensan que el bien se encuentra en el vientre y en los demás poros por los que se presenta el placer[228], quienes tienen necesidad de ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia[229], para que su glotonería, envalentonada por su ateísmo, no los lleve a devorar a sus vecinos». 1125A

«En efecto, la vida de las bestias es como es porque no conocen nada mejor que el placer, ni saben de la justicia divina[230], ni veneran la belleza de la virtud, sino que, si hay algo en su naturaleza de audacia, habilidad o resolución, lo usan para darle placer a la carne y satisfacer el apetito. Justamente así piensa el sabio Metrodoro que debe ser, cuando B dice que todas las bellas, sabias y maravillosas invenciones del alma se han producido por el placer de la carne y por la esperanza de obtenerlo, y que es vana toda actividad que no tienda a tal fin[231]. Si se suprimen las leyes siguiendo estos

[226] PLAT., *Leyes* 715e-716a, citado también por PLUT. en *Exil.* 5 (601B) y *Ad princ. ind.* 5 (781F).

[227] Cf. PLUT., *Def. orac.* 19 (420B), donde nuestro autor critica la consideración epicúrea de la providencia divina como cuento o mito *(mŷthos)*.

[228] EPIC., frag. 409 Us.; cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), y también *supra*, cap. 2 (1108C).

[229] Cf. HES., *Trabajos* 189 y 192; PLAT., *Teeteto* 172e.

[230] Cf. HES., *Trabajos* 276-278: frente a los hombres, que tienen leyes *(nómon)* dadas por el propio Zeus, las bestias se devoran unas a otras porque entre ellas no existe la justicia *(díkē)*. Para EPICURO (cf. *Máx. capit.* 31-33), el concepto de justo o injusto requiere un previo pacto social.

[231] METROD., frag. 6 KÖRTE; evidentemente, la calificación de «sabio» es irónica: cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), *infra*, con nota.

razonamientos filosóficos, se necesitarán garras de lobos, dientes de leones, panzas de bueyes y gaznates de camellos. Las bestias, al carecer de lenguaje y escritura, expresan estos sentimientos y estas doctrinas con rugidos, relinchos y mugidos, y todo sonido que emiten no es para ellas más que la voz con que saludan, moviendo la cola, el placer presente o
C futuro del vientre y de la carne, a no ser que se trate de alguna inclinación natural hacia el canto y la garrulería[232].

**31.** »Por tanto, ningún elogio es lo suficientemente digno para aquellos que, sobre estas pasiones brutales, establecen leyes y estados, gobiernos y sistemas legislativos. ¿Pero quiénes son los que confunden y subvierten estas instituciones y las eliminan totalmente? ¿No son los que se apartan a sí mismos y a sus discípulos de la vida pública? ¿No son los que dicen que la corona de la imperturbabilidad no se puede comparar con los más grandes imperios? ¿No son los que afirman que ser rey es un error y una equivocación[233], y escriben literalmente que "hay que decir cuál será el mejor modo de atenerse al fin de la naturaleza y cómo nadie, desde el principio, se presentará por propia voluntad a ningún cargo público"[234], y todavía se atreven a añadir lo siguien-
D te[235]: "No tenemos ya que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber, Timócrates, sin daño para el cuerpo y con agrado"?.

[232] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 7 (1091C-D), y la nota de USENER a EPIC., frag. 200 (pág. 347).

[233] Desde la primera frase interrogativa de este párrafo hasta aquí constituye el frag. 556 Us. de EPICURO (cf. también frags. 8 y 552).

[234] EPIC., frag. 145 ARR. (= 554 Us.).

[235] METROD., frag. 41 KÖRTE; Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 16 (1098C-D).

Pero, sin duda, de ese ordenamiento legal que el propio Colotes elogia, lo primero y más importante es la creencia en los dioses: con ella hizo Licurgo más puros y virtuosos a los lacedemonios, Numa a los romanos, el antiguo Ión a los atenienses y Deucalión a casi todos los griegos[236], utilizando sus esperanzas a la vez que sus miedos para inculcarles, por medio de plegarias, juramentos, oráculos y augurios, un profundo sentimiento religioso. Si viajas por el mundo podrás encontrar ciudades que no tengan murallas, ni escritura, E
ni casas, ni riquezas, ciudades que no necesiten moneda ni sepan lo que es un teatro o un gimnasio; pero nadie ha llegado ni llegará nunca a ver una ciudad sin templos ni dioses, una ciudad que no recurra a plegarias, juramentos y oráculos, a sacrificios por los bienes recibidos y a ritos para conjurar los males. Es más, pienso que antes se podría fundar una ciudad sin suelo que la sustente, que establecer o hacer que perdure un gobierno del que se haya eliminado completamente la creencia en los dioses[237]. Sin embargo, esta base y fundamento, que mantiene unida a toda comunidad y legislación, los epicúreos la destruyen sin más ni más, no con rodeos ni de forma subrepticia o enigmática, sino lanzando contra ella la primera de sus principales *Máximas capitales*[238]. Luego, como acuciados por una Furia venga- F

[236] Los personajes citados aquí por Plutarco son míticos héroes forjadores o civilizadores de la humanidad, como Deucalión, hijo de Prometeo y padre de Helén, epónimo de los helenos, e Ión, nieto de aquél y epónimo a su vez de los jonios, y también legisladores semilegendarios, como Licurgo, fundador tradicional de la constitución espartana, y Numa, segundo rey de Roma, a quien se atribuía la fundación de los colegios religiosos de los Salios o las Vestales y la elaboración del Derecho sagrado.

[237] Cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* I 2 (4).

[238] Las *Máximas capitales* forman una colección de cuarenta sentencias que constituyen un cómodo resumen de los principios fundamentales de la doctrina epicúrea. De éstas, las principales eran las cuatro primeras,

dora, admiten que cometen un terrible crimen confundiendo las normas establecidas y aboliendo las disposiciones legales, para que no tengan siquiera posibilidad de perdón. Y es que errar en una opinión, si no de sabios, al menos es de humanos, pero reprochar a otros aquello que ellos mismos hacen, ¿cómo podría calificarse sin recurrir a las palabras que se merecen?.

1126A **32.** »Porque si se hubiera ocupado de leyes, gobiernos y disposiciones escribiendo contra Antidoro o contra el sofista Bión[239], nadie le habría podido decir:

conocidas como el *Tetrafármaco* o «cuádruple remedio», pues constituían un compendio aún más sucinto de esos principios esenciales («La divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar»). La primera de estas principales máximas, a la que se refiere Plutarco (cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 230), dice así: «El ser feliz e inmortal ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto ni a la ira ni al agradecimiento, pues todos estos sentimientos son propios del débil» (Epic., *Máx. capit.* 1).

[239] El tal Antidoro fue, al parecer, un filósofo epicúreo que escribió sobre el tema de la justicia, criticando las ideas de Heraclides Póntico (cf. Diós. Laerc., V 92), y fue atacado por el propio Epicuro en una obra en dos libros titulada precisamente *Antidoro,* en la que el maestro, haciendo un juego de palabras con su nombre, lo tachaba de insensato *(Sannidōros:* cf. Diós. Laerc., X 8 y 28): *vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Antidoros» (A 191), *DPhA,* vol. I, pág. 208. Por su parte, «el sofista Bión» no es otro que Bión de Borístenes *(c.* 335-245 a. C.), el famoso filósofo popular de tendencia cínica *sui generis,* de cuyas diatribas tomaron bastante material epicúreos como Filodemo: *vid.* Crönert, *Kol. und Mened.*, págs. 31-36, y en general J. F. Kindstrand, *s. v.* «Bion de Borysthène» (B 32), *DPhA*, vol. II, págs. 108-112. Plutarco cita a ambos personajes como ejemplos de filósofos desinteresados de la política, y no porque Colotes hubiera escrito también contra ellos, como podría sugerir el texto: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 80-82.

"*Mantente, desdichado, tranquilo en tu lecho*[240],

cuidando de tus carnes, y a mí repróchenme en esos temas las personas que hayan cumplido en su vida con los deberes de administrar su hacienda y de servir a su ciudad". Pero son precisamente todas esas personas las que han sido injuriadas por Colotes. Entre ellas, Demócrito aconseja instruirse en el arte de la guerra, que es importantísima, y acostumbrarse a soportar sus fatigas, de donde se originan grandes y brillantes honores para los hombres[241]. Parménides ordenó su patria con las mejores leyes, hasta el punto de que cada año los ciudadanos hacen jurar a los magistrados que permanecerán fieles a las leyes de Parménides[242]. Empédocles demostró que sus conciudadanos más eminentes eran des- B
honestos y saqueaban las arcas públicas, y libró al país de la esterilidad y la peste bloqueando con un muro los desfiladeros de montaña por los que el viento del sur tramontaba a la llanura[243]. Sócrates, tras su condena, rechazó el plan de fuga que le habían preparado sus amigos y, por respeto a la autoridad de las leyes, eligió morir injustamente antes que salvarse ilegalmente[244]. Meliso, mientras ocupaba el cargo de estratego en su ciudad natal, derrotó en batalla naval a los atenienses[245]. Platón dejó en sus escritos excelentes razo-

---

[240] EURÍP., *Orestes* 258 (habla Electra a Orestes, asaltado por infernales visiones de locura); el verso aparece citado también por PLUT. en *Tranq. an.* 2 (465C), *An. corp. affect.* 3 (501C) y *An seni resp.* 9 (788F).

[241] DEMÓCR., frag. B 157 D.-K.; cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 19 (1100C).

[242] PARMÉN., frag. A 12 D.-K.

[243] EMPÉD., frag. A 14 D.-K.; cf. PLUT., *Curios.* 1 (515C).

[244] Cf. PLUT., *Gen. Socr.* 11 (581C). La conocida historia de la condena y muerte de Sócrates la relata por extenso PLAT. en *Apología, Critón* y *Fedón*.

[245] MELISO, frag. A 3 D.-K. El filósofo Meliso de Samos, discípulo de Parménides *(vid., supra,* n. 12), fue también un reputado político y hombre

c namientos sobre las leyes y el gobierno, pero los inculcó mucho mejores en sus discípulos, y gracias a estas ideas fue liberada Sicilia por Dión[246] y Tracia por Pitón y Heraclides, que acabaron con Cotis[247], mientras que en Atenas generales de la talla de Cabrias y Foción[248] provenían de la Academia. Por ejemplo, mientras que Epicuro mandaba a Asia a gente encargada de censurar a Timócrates con la intención de sacarlo de la corte porque había insultado a Metrodoro, que era su hermano, y así lo han escrito en sus libros[249],

---

de acción, hasta el punto de que llegó a comandar la flota que venció a los atenienses en 441 a. C., durante el sitio de Samos: Cf. Dióg. Laerc., IX 24; Plut., *Per.* 26-27.

[246] Dión de Siracusa (*c.* 408-353 a. C.), discípulo desde 388 de Platón, a quien invitó a Siracusa en 367-6, ejerció la tiranía sobre la capital de Sicilia entre 357 y 354; su intención de llevar a la práctica las ideas políticas de su maestro fue probablemente sincera, pero, como escribe B. M. Caven, *OCD, s. v.* «Dion», pág. 476, «su 'liberación' de Sicilia sólo trajo caos político y social a la isla durante cerca de veinte años».

[247] Los hermanos Pitón y Heraclides, de la ciudad tracia de Eno, a orillas del Egeo, asesinaron en 359 a. C. a Cotis, rey de los tracios odrisios, que a la sazón dominaba buena parte de Tracia. Discípulos ambos de Platón (*vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Héraclide d'Aïnos» [H 57], *DPhA,* vol. III, pág. 559), a su llegada a Atenas fueron proclamados bienhechores y recibieron la ciudadanía ateniense. Cf. Plut., *Laud. ips.* 11 (542E); *Praec. ger. reip.* 20 (816 E); Aristót., *Política* VII 10 (1311b20).

[248] Según cuenta Plut., *Phoc.* 4, 2, Foción asistió a las clases de Platón y luego de Jenócrates en la Academia. Por su parte, Cabrias de Atenas (*c.* 420-357 a. C.) fue un soldado profesional que guerreó tanto para Atenas contra Esparta como para los reyes de Chipre y Egipto contra los persas; entre sus éxitos como general ateniense se cuenta la defensa de Beocia en 378 y la victoria naval de Naxos frente a la flota peloponense en 376: *vid.* G. L. Cawkwell, *OCD, s. v.* «Chabrias», págs. 314 s.

[249] Cf. Usener, *Epicurea,* pág. 123; Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta,* pág. 555. Sobre la disputa entre Metrodoro y su hermano rebelde Timócrates cf. Cic., *Nat. deor.* I 40 (113); Aten., XII 546f. Sin duda esta disputa está en el origen de su abandono de la escuela y sus críticas posteriores, que dio alas a las calumnias de sus adversarios: cf. Dióg. Laerc., X

Platón en cambio envió a uno de sus discípulos, Aristónimo, a los arcadios para reformar su constitución, a otro, Formión, lo envió a los eleos, y a otro, Menedemo, a los de Pirra[250]. Por su parte Eudoxo y Aristóteles, también discípulos D de Platón, redactaron leyes para los cnidios y para los estagiritas, respectivamente[251]. A Jenócrates le pidió Alejandro normas para el buen reinar[252]; y el emisario que enviaron ante Alejandro los colonos griegos de Asia y que contribuyó más que ningún otro a encender en el monarca el vivo deseo de emprender la guerra contra los bárbaros fue Delio de Éfeso[253], seguidor de Platón. Zenón, en fin, el discípulo de Parménides, tras intentar sin éxito acabar con el tirano Démilo,

---

6-8. En general, sobre Timócrates véase el *index nominum* de USENER, *Epicurea,* págs. 418 s. La corte a la que se refiere la noticia de Plutarco debe de ser la de Lisímaco (así lo piensa ya USENER, *ibid.),* que había favorecido a los epicúreos y ante el que Timócrates habría buscado ejercer su influencia al objeto de propagar sus críticas y calumnias contra la escuela (cf. EPIC., frag. 49 ARR., resto papiráceo de una carta que parece reflejar esa situación, y *vid.* H. STECKEL, *s. v.* «Epikuros», *RE*, suppl. XI [1968], col. 590).

[250] Sobre estos discípulos de Platón, *vid.* R. GOULET, *s. v.* «Aristonymos» (A 400), *DPhA,* vol. I, pág. 405; K. VON FRITZ, «Phormion (7)», *RE* XX 1 (1941), col. 540, y «Menedemos (8)», *RE* XV 1 (1931), col. 788. Formión aparece mencionado también por PLUT. en *Praec. ger. reip.* 10 (805 D).

[251] Ambos redactaron el corpus legal de sus ciudades natales, pues. *Vid.* J.-P. SCHNEIDER, *s. v.* «Eudoxe de Cnide» (E 98), *DPhA*, vol. III, pág. 297, y DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* pág. 292.

[252] Cf. R. HEINZE, *Xenokrates,* Leipzig, 1892, pág. 158.

[253] Algunos estudiosos piensan que este Delio de Éfeso es la misma persona que el Días mencionado por FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* I 3 (485-486), un sofista de formación académica que «persuadió a Filipo de que emprendiera una campaña contra Asia». De todos modos, ya sea su nombre Delio o Días, no tenemos más datos sobre este personaje: *vid.* R. GOULET, *s. v.* «Délios d'Éphèse» (D 34), *DPhA*, vol. II, pág. 620, y S. FOLLET, *s. v.* «Dias d'Éphèse» (D 94), *DPhA*, vol. II, págs. 758 s.

mientras sufría por su acción el tormento del fuego reveló que las enseñanzas de Parménides eran en él como el oro
E puro y de ley, y demostró con hechos que para un gran hombre lo único terrible es la infamia y que son los niños, las mujeres y los hombres con alma de mujer los que temen el dolor, pues se cortó la lengua de un mordisco y la escupió al tirano[254].

**33.** »Pero de las enseñanzas y doctrinas de Epicuro, ¿qué tiranicida o qué valiente ha salido, qué legislador, qué magistrado, qué consejero real, qué líder del pueblo, alguien que haya sufrido tormento o muerte por una causa justa? Y digo más: ¿quién de esos sabios se hizo a la mar para servir a su patria, o participó en una embajada, u ofreció dinero[255]? ¿En qué lugar de vuestros escritos se menciona algún acto vuestro de servicio público? Sin embargo, el hecho de que Metrodoro recorriera cuarenta estadios para bajar al Pi-
F reo a socorrer a Mitres, un sirio del séquito real que había sido arrestado, se consignaba por escrito en cartas que eran enviadas a todos, tanto hombres como mujeres, con una solemne exaltación de ese viaje a cargo de Epicuro[256]. ¿Cómo

[254] ZENÓN, frag. A 7 D.-K. Se trata del filósofo Zenón de Elea, famoso por sus paradojas sobre el movimiento. A la muerte de Zenón a manos de Démilo de Caristo, tirano de Elea, se refiere también PLUT. en *Garr.* 8 (505D) y *Stoic. rep.* 27 (1051C); otras fuentes que refieren el hecho no dan el nombre del tirano o bien ofrecen nombres diferentes: cf. CIC., *Tusc.* II 22 (52); *Sobre la nat. de los dioses* III 33 (82); DIÓG. LAERC., IX 26-27.

[255] PLUT., *Stoic. rep.* 2 (1033B-C), dirige una crítica similar contra los estoicos.

[256] EPIC., frag. 193 Us.; METROD., test. 14 KÖRTE. Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 15 (1097B): Metrodoro había bajado de Atenas a El Pireo, donde Crátero, tras la muerte de Lisímaco en 281 a. C., había mandado recluir al sirio Mitres, antiguo ministro de finanzas de Lisímaco y benefactor de Epicuro y su escuela (cf. DIÓG. LAERC., X 4; EPIC., frag. 74-82 ARR., y la

habrían reaccionado, entonces, si hubieran llevado a cabo una acción similar a la de Aristóteles, que reconstruyó su ciudad natal, destruida por Filipo, o a la de Teofrasto, que por dos veces liberó a la suya de la opresión de los tiranos[257]? ¿No se habría gastado todo el papiro que produce el Nilo antes de que éstos se hubieran cansado de escribir sobre ello? Y lo terrible no es que, entre tantos filósofos como 1127A
hay, ellos sean prácticamente los únicos que participan de los bienes públicos sin contribuir en nada, sino que, mientras que los poetas, tanto trágicos como cómicos, siempre tratan de ofrecer en sus obras una lección provechosa sobre las leyes y el gobierno, éstos en cambio, si escriben sobre tales temas, escriben sobre política para que no participemos en política[258], y sobre oratoria para que no hablemos en público[259], y sobre la realeza para que rehuyamos la compañía de los reyes[260]; y mencionan a los hombres de estado sólo para reírse de ellos y destruir su reputación, como hacen con Epaminondas, del que dicen que tenía una sola cosa buena y aun ésta era "chica"[261], usando expresamente esta palabra,

bibliografía recogida por este autor en su nota al primero de estos fragmentos [pág. 676]).

[257] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 15 (1097B), donde el Queronense utiliza estos mismos ejemplos, junto con los de otros personajes ilustres desde el punto de vista político y militar, para contraponerlos a la, según él, nula participación de los epicúreos en la actividad pública.

[258] EPIC., frag. 8 Us.; cf. EPICT. [ARRIAN.], *Disertaciones* I 23, 6 (= frag. 525 Us.): «dice [Epicuro] que el hombre sensato no debe ocuparse de la política».

[259] Cf. USENER, *Epicurea,* pág. 109, 17, y DIÓGENES DE ENOANDA, frag. 54, 6-11 GRILLI.

[260] EPIC., frag. 6 Us.

[261] La palabra empleada es *mikkón,* forma dialectal beocia equivalente a *mikrón,* «pequeño». Evidentemente, esta pulla de los epicúreos contra el tebano Epaminondas se basaba en la proverbial fama de simples e ignorantes que tenían los beocios; como explican EINARSON-DE LACY, pág.

B y lo llaman "tripas de hierro"[262] y se preguntan qué le pasó para que se echara a recorrer el Peloponeso[263] y no se quedara sentado en su casa con el bonete puesto, se supone que ocupado por entero en cuidar de su vientre[264]. Y he creído que no debía omitir el frívolo desprecio de la política que escribió Metrodoro en su obra *Sobre la filosofía:* "Algunos sabios", dice, "por un exceso de vanidad, vieron con tan buenos ojos el desempeño de tareas políticas que se dejaron llevar por los mismos deseos que Licurgo y Solón en sus discursos sobre los modos de vida y sobre la virtud"[265]. Entonces era vanidad y exceso de vanidad liberar a Atenas[266], y también dar buenas leyes a Esparta[267] y que sus jó-

310, n. *a,* «incluso la única cosa buena que tenía, el abstenerse de placeres innecesarios, era un ejemplo de la ignorancia beocia».

[262] Sin duda este apelativo *(sidēroûn splánchnon),* que podría equivaler al castellano «marmolillo» o «zote», busca con toda intención las resonancias épicas: cf. Hom., *Il.* XXIV 205 («corazón de hierro», *sidḗrion êtor).*

[263] Se refiere a su primera gran campaña contra los peloponesios, que tuvo lugar en el invierno de 370-369 a. C. (de ahí la mención del *pilídion* o bonete).

[264] Epic., frag. 560 Us.

[265] Metrod., frag. 31 Körte. Según nos informa Plut., *Lyc.* 31, 2, la organización del estado espartano llevada a cabo por Licurgo fue adoptada por Platón, el cínico Diógenes de Sinope y el estoico Zenón de Citio como modelo para sus sistemas políticos respectivos; si a ello unimos la mención, en éste y en el siguiente pasaje citado por Plutarco, de conocidos temas cínicos como el de la vanidad *(týphos)* y el de que sólo el sabio es verdaderamente libre (sobre estos tópicos, cf. J. Roca Ferrer, *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad,* Barcelona, 1967, págs. 110 y 123-124), podemos afirmar que Metrodoro sostenía en su obra *Sobre la filosofía* una polémica específica contra Diógenes.

[266] Cf. Plut., *Sol.* 15, 6.

[267] Cf. Plut., *Lyc.* 5, 4.

venes no se mostraran insolentes[268], y no tener hijos de prostitutas[269] ni que impere en las ciudades la riqueza, el lujo y la voluptuosidad sino la ley y la justicia[270]: porque éstos eran los deseos de Solón. Pero, con tono ofensivo, Metrodoro añade a lo dicho lo siguiente: "Por eso es bueno también que quien es verdaderamente libre se ría a carcajadas de todos los hombres, incluidos esos Licurgos y Solones"[271]. Sin embargo, Metrodoro, no es ése un hombre libre, sino un esclavo maleducado al que le haría falta no el látigo reservado a los hombres libres, sino el de huesos de taba con el que castigan a los galos que cometen una falta en los ritos de la Diosa Madre[272]. c

---

[268] Alusión al estricto sistema educativo implantado por Licurgo: cf. PLUT., *Lyc.* 16-25.

[269] En este sentido, las leyes de Solón establecían únicamente que los hijos de hetera no estaban obligados a cuidar de sus padres: cf. PLUT., *Sol.* 22, 4. En la mente de Plutarco están sin duda las fructíferas relaciones de Metrodoro y del propio Epicuro con distintas heteras: cf. *Suav. viv. Epic.* 16 (1098B).

[270] Cf. PLUT., *Sol.* 13-16.

[271] METROD., frag. 32 KÖRTE. Véase lo dicho *supra,* nota 265, sobre la polémica de Metrodoro con Diógenes de Sinope y cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* VI 34: sólo Diógenes es verdaderamente libre.

[272] Se llamaba galos a los sacerdotes de la Diosa Madre (es decir, Cíbele o Cibeles), que solían autocastrarse (de ahí que el término signifique también «eunuco» sin más) y someterse a sangrientos suplicios rituales; cf. APULEYO, *Metamorfosis* VIII 28, donde se describe el castigo que se inflige a sí mismo uno de esos devotos eunucos con un látigo consistente en «unos cabos fuertemente trenzados de lana natural, con abundante guarnición de tabas de borrego debidamente anudadas». EINARSON-DE LACY, pág. 312, nota *a*, piensan que Plutarco pudo tener aquí en mente algunas de las anécdotas que se contaban sobre Arcesilao, especialmente aquella en la que, al preguntarle uno por qué mucha gente dejaba sus escuelas para pasarse a la de Epicuro pero nunca ocurría a la inversa, contestó: «Un hombre puede convertirse en galo, pero un galo no puede convertirse en hombre» (cf. DIÓG. LAERC., IV 43).

D 34. »Por lo demás, que su guerra no es contra los legisladores sino contra las leyes podemos leerlo en los escritos del propio Epicuro. Éste, en efecto, en su obra *Casos dudosos,* se pregunta si el sabio hará algo que esté prohibido por las leyes sabiendo que no será descubierto, y responde: "No es aquí viable una afirmación categórica", es decir, "lo haré, pero no quiero admitirlo"[273]. Y de nuevo, en carta a Idomeneo, si no me equivoco, lo exhorta a "no vivir esclavizado por las leyes y las opiniones, en la medida en que no dis-

[273] Epic., frag. 12.I Arr. (= frag. 18 Us.). A la pregunta planteada en este pasaje respondía R. Philippson, «Die Rechtsphilosophie der Epikureer», *Archiv f. Gesch. d. Philosophie,* 23 (1910) 289-337, especialmente pág. 302, diciendo que el sabio epicúreo observará siempre las leyes, no porque la injusticia sea un mal en sí misma, sino porque no es posible confiar en que su violación pase inadvertida hasta su muerte (cf. Epic., *Máx. capit.* 34 y 35). Por su parte, Einarson-De Lacy, en nota *ad loc.*, encuentran la respuesta a esa pregunta en *Màx. capit.* 38, según la cual será el sabio, con sus prenociones de lo justo y lo conveniente, quien determinará la adecuación al derecho natural de las cosas sancionadas como justas por las leyes; así pues, en el supuesto de que tuviera asegurada la impunidad, el sabio podría violar aquella ley que no se ajustara a su concepto de justicia. Pero creemos que estos comentarios, y otros de otros estudiosos en la misma línea, se centran demasiado en la pregunta planteada en el pasaje y no lo suficiente en la respuesta dada por Epicuro. En efecto, como señala Arrighetti en su nota al fragmento citado (pág. 573), la expresión «afirmación categórica» *(haploûn katēgórēma:* frente a la lección de los códices, *epikatēgórēma,* mantenida por Einarson-De Lacy, adoptamos la lectura de Stephanus, *esti kategórēma,* aceptada por Pohlenz-Westman y por Arrighetti) es una expresión técnica con la que Epicuro designa toda predicación que se concreta para el sabio en una orden o prohibición absoluta, incondicionada por las circunstancias (cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 186); «de esto se deduce —concluye Arrighetti, *ibid.*— que, o Epicuro en su obra precisaba su pensamiento y Plutarco es parcial al no referirlo, o tales precisiones eran comprensibles en el contexto de su doctrina, y en ese caso Plutarco finge no enterarse».

pongan penas para las ofensas recibidas del vecino"[274]. Por tanto, si abolir leyes y gobiernos significa destruir los fundamentos de la vida humana, y resulta que eso es lo que hacen Epicuro y Metrodoro[275] cuando disuaden a sus secuaces de participar en la vida pública y se irritan con quienes participan[276], cuando hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores[277] y exhortan a desdeñar las leyes si no llevan aparejado el miedo a la pena y el castigo, no sé de ninguna falsa acusación lanzada por Colotes contra los demás filósofos tan grave como su certera exposición de las palabras y doctrinas de Epicuro. E

[274] Epic., frag. 61 Arr. (= frag. 134 Us.). Apoyándose en el testimonio de Séneca, *Epíst.* II 21, 3 (= Epic., frag. 132 Us.), por el que sabemos que Idomeneo de Lámpsaco ocupó el importante cargo de ministro de un rey, posiblemente Lisímaco, rey de Macedonia, y dado que la corte de éste tenía su sede en la ciudad de Lisimaquia, en el Quersoneso tracio, a sólo unos 40 Km al noreste de Lámpsaco, Einarson-De Lacy, pág. 313, nota *d,* avanzan la hipótesis de que la referencia al «vecino» sería una velada manera de aludir al citado monarca.

[275] Metrod., frag. 32 Körte.

[276] Epic., frag. 8 Us.; cf. *supra,* cap. 31 (1125C).

[277] Epic., frag. 558 Us.; cf. *supra,* cap. 33 (1127B-C).

# ÍNDICES

# ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

# ÍNDICE GENERAL